ZEITSCHRIFT
FÜR
BUDDHISMUS

SCHRIFTLEITUNG:
PROF. DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

*

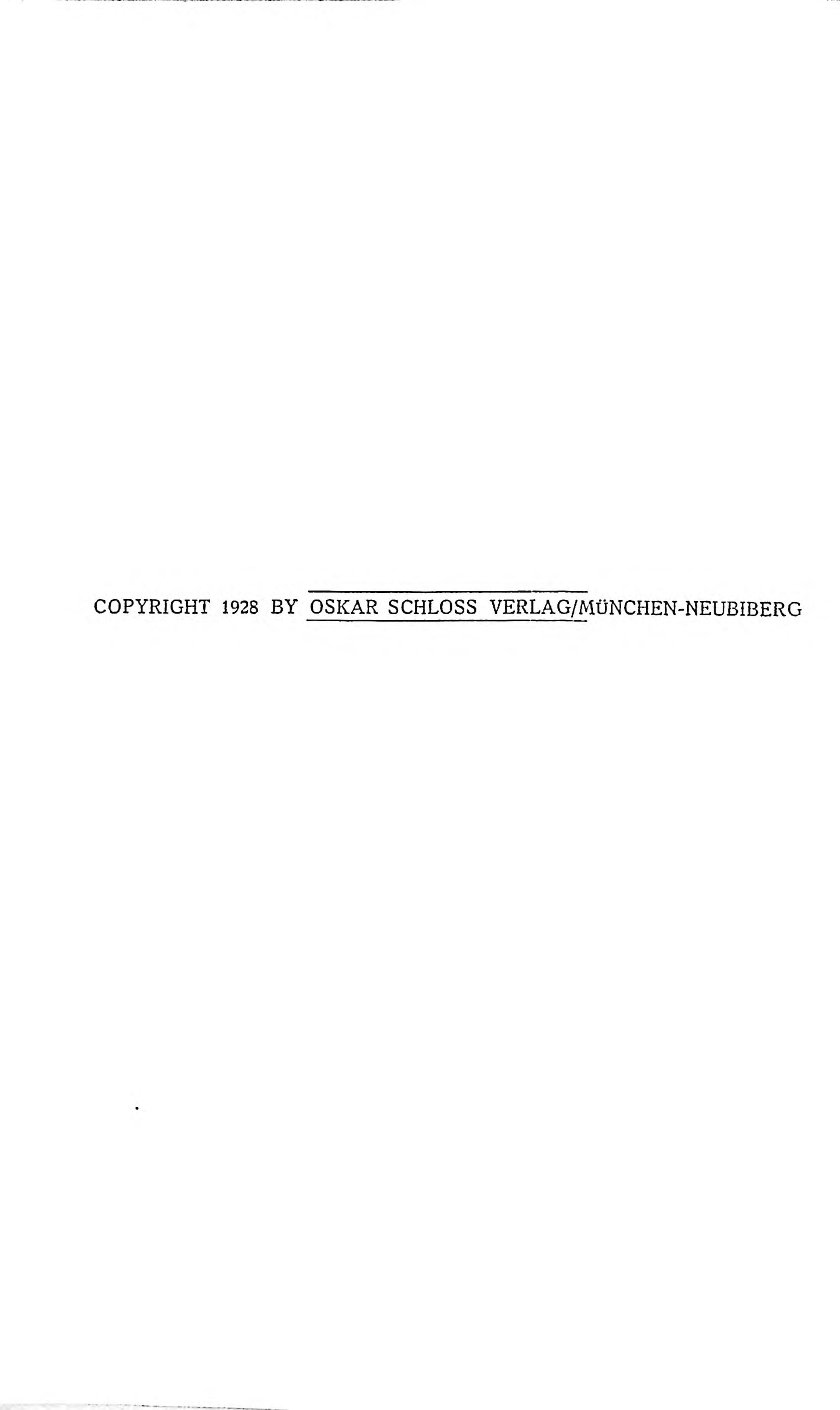
VIII. JAHRGANG 1928
NEUE FOLGE V. JAHRGANG

*

HERAUSGEGEBEN VON
OSCAR SCHLOSS
MÜNCHEN-NEUBIBERG



VERLAG OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG



INHALTSVERZEICHNIS

I. Aufsätze und Übersetzungen (Reihenfolge des Erscheinens):

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VIII. Jahrgang Erstes Heft 1928

Saṃyutta-Nikāya.

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten,
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

Satullapakāyikavagga

Der Abschnitt von den Satullapa-Devatās

Sutta 31. Mit den Guten

Die *Satullapakāyikā devatāyo*, die in den ersten vier Suttas sowie in Sutta 36 und 38 unseres nach ihnen benannten Abschnittes auftreten, sind eine Gruppe übermenschlicher Wesen, deren Geschichte im Komm. I. 67[3] ff. erzählt wird. Vgl. dazu auch Mrs. Rhys Davids, Kindred Sayings I. 25 N. 2. Eine Anzahl von Kaufleuten fuhr über das Meer. Ein Sturm kam, und ihr Schiff begann zu sinken. Die Leute auf dem Schiff brachen in lautes Jammern aus, und jeder rief seinen Schutzgeist um Hilfe an. Nur ein Mann blieb gelassen und saß ruhig da mit untergeschlagenen Beinen, wie ein Yogin. Von seinen Gefährten befragt, teilte er ihnen mit, daß er vor seiner Abreise der Gemeinde des Buddha Wohltaten erwiesen und bei ihr seine Zuflucht gefunden habe und darum frei sei von aller Furcht. Auf ihre Bitte, sie an diesem Segen teilnehmen zu lassen, schied er die Gefährten in sieben Gruppen zu je hundert und lehrte sie der Reihe nach die fünf Moralvorschriften *(pañca sīlāni)* des Buddha, die sie sich zu Herzen nehmen und als sichere Zuflucht betrachten sollten. Das Schiff sank indessen immer tiefer und tiefer. Alle fanden ihren Tod und wurden im Tāvatiṃsa-Himmel wiedergeboren, wo herrliche Paläste *(vimānāni)* ihnen als Wohnung dienten. Nun finden sie sich beim Meister ein, ihm ihre Huldigung darzubringen.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begaben sich in vorgeschrittener Nacht zahlreiche der Gruppe der Satullapa[1]) angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:*[2])
Hat man der Guten gute Lehre erkannt, wird man besser, nicht schlimmer."

4. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:*
Hat man der Guten gute Lehre erkannt, wird Weisheit gewonnen, nicht sonst woher."

5. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:*
Hat man der Guten gute Lehre erkannt, leidet man mitten im Kummer keinen Kummer."[3])

6. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

---

[1]) Wortbedeutung: „die hundert Ausrufer", anscheinend mit Beziehung auf die oben erzählte Legende.

[2]) Die sämtlichen Strophen kehren unten in 2. 21. 2 wieder. Die erste sich wiederholende Verszeile findet sich auch im Jātaka Nr. 190 (= II. 112[24]).

[3]) Als Beispiel nennt der Komm. I. 68[2] v. u. die in den Legendensammlungen mehrfach (z. B. Jāt. IV. 148 ff., Dhammapada-Komm. I. 349 ff., II. 7 ff., 14 ff. usw.) erwähnte Mallikā, und den Sāmaṇera Saṃkicca, der, von 500 Räubern umgeben, den Mut nicht verlor, sondern durch seine Seelenruhe und Gelassenheit die Räuber für die buddhistische Lehre gewann. S. Dhp.-Komm. II. 240 ff.

„Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:
Hat man der Guten gute Lehre erkannt, glänzt man inmitten der Verwandten.“[1])

7. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:
Haben sie der Guten gute Lehre erkannt, so gehen die Wesen zu glücklicher Existenz.“

8. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:
Haben sie der Guten gute Lehre erkannt, gewinnen die Wesen ewiges Heil.“[2])

9. Darauf nun sprach eine andere Devatā zu dem Erhabenen also: „Wer, Erhabener, hat nun da gut gesprochen?“ — „Alle nach einander[3]) haben gut gesprochen; höret nun auch mich:

„Mit den Guten soll man zusammen sein, mit den Guten soll man Umgang pflegen:
Hat man der Guten gute Lehre erkannt, wird man von allem Leiden erlöst.“

Sutta 32. Geiz

Die sämtlichen Verse unseres Sutta finden sich auch im Biḷārikosiya-Jātaka (Nr. 450 = IV, 62 der Fausböll'schen Ausg.; vgl. Mrs. Rhys Davids Kindred Sayings, S. 28, N. 1). Das Jātaka handelt von einem Geizhals, dessen Ahnen wegen ihrer großen Freigebigkeit in der Götterwelt wiedergeboren

[1]) Hier erzählt der Komm. I. 69² ff. die Legende von dem Sāmaṇera Adhimutta, einem Schüler des Saṃkicca. Auch hier sind es Räuber, die von dem jungen Novizen bekehrt werden. Hohes Ansehen gewinnt dieser bei seinen Verwandten, weil er sie durch seine Wahrhaftigkeit von dem Tod durch die Hand der Räuber errettet. Vgl. Theragāthā 705—25.

[2]) Wtl. „bestehen die Wesen dauernd“ *(sātataṃ)*. Der Komm. I. 71⁴ erklärt *sātataṃ* durch *satataṃ sukhaṃ vā ciraṃ sukhaṃ vā*.

[3]) P. *pariyāyena*. Anders Mrs. Rhys Davids. Sie übersetzt: as to the matter, ye have all spoken well.

worden, der aber die Überlieferungen seines Hauses schnöde preisgegeben hat. Die Götter steigen, ihn zu bekehren, vom Himmel herab. Sie nehmen die Gestalt von Brahmanen an, und, indem sie der Reihe nach die Strophen in 3 bis 9 rezitieren, betteln sie bei dem Geizhals um Almosen. Sie erhalten aber nur schlechte Speise (*gonabhatta* „Viehfutter"!). Erst wie die Brahmanen sich stellen, als seien sie an dem Essen gestorben, wird der Geizhals durch die Furcht vor den Folgen des Brahmanenmordes in höchste Angst versetzt. Die Götter nehmen wieder ihre himmlische Gestalt an, verwarnen den Verzweifelten und nehmen ihn, da er seine Fehler einsieht und sich zu bessern verspricht, wieder in Gnaden an. — Wir haben hier ein Beispiel, wie altüberlieferter Stoff im Kanon ganz verschiedenartig verwertet wird.

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begaben sich in vorgeschrittener Nacht zahlreiche der Gruppe der Satullapa angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Aus Geiz und aus Nachlässigkeit, so wird keine Gabe gegeben:*
Von dem, der Verdienst erstrebt, von dem kommt sie, der die rechte Gabe kennt."[1])

4. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Wovor bangend der Geizige nicht gibt, das gerade ist die Gefahr für den Nichtgeber:*
Hunger und Durst, wovor der Geizige sich fürchtet,
Sie treffen den Toren in dieser Welt und in der anderen.
Darum treibe man aus den Geiz und spende Gaben, (der Habsucht) Schmutz überwindend:
Verdienstliche Werke sind in der anderen Welt ein fester Halt für die Lebewesen."[2])

---

[1]) Ich glaube, daß *deyyaṃ* als Obj. zu *vijānatā* und als Subj. zu *hoti* gehört. Unser Vers findet sich außer im folgenden Sutta auch Jāt. IV. 64.

[2]) Die beiden letzten Verse kehren unten in 1. 43. 2 und 2. 23. 1, 2 wieder.

5. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Die sind nicht tot unter den Toten,[1] *die wie ein Genosse auf dem Wege*
Von geringem Besitze spenden. Das ist ewiges Gesetz.
Die einen[2]) *spenden von kleinem Besitz, von reichlichem wollen andere nichts geben:*
Gabe, aus kleinem Besitz gespendet, wird tausend gleich geschätzt."

6. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Denen, die geben, was schwer zu geben ist, denen, die ein Werk tun, das schwer zu tun,
Tun die Bösen nicht nach: schwer zu befolgen ist der Guten Lehre.
Darum ist bei Guten und Bösen verschieden der Hingang aus dieser Welt:
Die Bösen gehen in die Hölle, die Guten haben den Himmel zum Ziel."[3]

7. Darauf nun sprach eine andere Devatā zu dem Erhabenen also: „Wer, Erhabener, hat nun da gut gesprochen?" — „Alle nach einander haben gut gesprochen; höret nun auch mich:

In Frömmigkeit lebt, wer Nachlese hält[4]
Und, sein Weib erhaltend, (trotzdem) von seinem geringen (Besitze) spendet.
Hunderttausend von denen, die tausend opfern,
Sind auch nicht den sechzehnten Teil wert von einem solchen (Geber)."

8. Darauf nun redete eine andere Devatā den Erhabenen mit der Strophe an:

---

[1]) Unter den Toten sind nach dem Komm. I. 72[2] die Geizigen verstanden, weil diese über ihre Habe ebenso wenig verfügen, wie Tote dies nicht zu tun im stande sind.

[2]) Die beiden letzten Verszeilen auch im folgenden Sutta.

[3]) Die beiden Strophen kommen, worauf Mrs. Rhys Davids (Kindred Sayings, S. 28, N. 1) hinweist, im Jātaka 180 (= II. 86[1] der Jāt.-Ausg.) vor.

[4]) Es ist *samuñchakaṃ* zu lesen. Gemeint ist nach dem Komm. das Auflesen von dem, was auf der Dreschtenne liegen geblieben.

„Warum denn kommt ein reiches, großes Opfer von solchen Leuten
An Wert nicht gleich dem, was in Frömmigkeit gegeben ward?
(Warum) sind hunderttausend von denen, die tausend opfern,
Auch nicht den sechzehnten Teil wert von einem solchen (Geber)?"

9. Darauf nun redete der Erhabene die Devatā an mit der Strophe:

„Manche spenden, in das Böse verstrickt,
Nachdem sie geschlachtet, getötet und Schmerz verursacht haben.
Eine solche Gabe voll Tränen und voll Qual
Kommt an Wert dem nicht gleich, was in Frömmigkeit gegeben ward:
So sind hunderttausend von denen, die tausend opfern,
Auch nicht den sechzehnten Teil wert von einem solchen (Geber)."

Sutta 33. Gut

1. Ort der Begebenheit: Im Parke von Sāvatthī.

2. Da nun begaben sich in vorgeschrittener Nacht zahlreiche der Gruppe der Satullapa angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

„Gut ja, Herr, ist das Geben.
Aus Geiz und aus Nachlässigkeit, so wird keine Gabe gegeben:
Von dem, der Verdienst erstrebt, von dem kommt sie, der die rechte Gabe kennt."

4. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

„Gut ja, Herr, ist das Geben.
Und gerade bei kleinem Besitz ist gut das Geben.
Die einen spenden von kleinem Besitz, von reichlichem wollen andere nichts geben:
Gabe, aus kleinem Besitz gespendet, wird tausend gleich geschätzt.“

5. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

„Gut ja, Herr, ist das Geben;
Und gerade bei kleinem Besitz ist gut das Geben,
Und (wenn es) im Glauben (geschieht,) ist gut das Geben.
Geben und Kämpfen [1] *heißt es, ist gleich:*
Obgleich es wenige sind, siegen sie über viele.
Wenn man gläubig auch nur wenig gibt,
Wird man dadurch schon glücklich in der anderen Welt.“

6. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

„Gut ja, Herr, ist das Geben;
Und gerade bei kleinem Besitz ist gut das Geben,
Und (wenn es) im Glauben (geschieht), ist gut das Geben,
Und auch Geben aus rechtlich erworbenem Besitz ist gut.
Welcher Mann einem solchen, der die höchste Wahrheit erreicht hat, eine Gabe gibt,
Einem, der Tatkraft und Energie besitzt, [2]
Der kommt hinweg über die Vetaraṇī [3] *des (Totengottes) Yama*
Und geht in himmlische Stätten ein beim Tode.“ [4]

7. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

---

[1] Die Strophe 5 von hier ab findet sich auch im Ādittajātaka Nr. 424 (= III. 472 der Ausg.). Ebenso die folgenden Strophen außer der sich wiederholenden Einleitung.

[2] P. *uṭṭhānaviriyādhigatassa*, Komm. I. 75[16]: *uṭṭhānena ca viriyena ca adhigatassa.*

[3] *Vetaraṇī* (= skr. *vaitaraṇī*) ist der N. des Höllenflusses.

[4] P. *macco* = skr. *martyaḥ*. Oder sollte es ein alter Loc. von *maccu* sein = skr. *mṛtyau*, wie *ādo* = skr. *ādau* zu *ādi*?

„Gut ja, Herr, ist das Geben,
Und gerade bei kleinem Besitz ist gut das Geben,
Und (wenn es) im Glauben (geschieht,) ist gut das Geben,
Und auch Geben aus rechtlich erworbenem Besitz ist gut,
Und auch Geben mit Auswahl[1]) *ist gut.*
Geben mit Auswahl ist empfohlen von dem Führer auf dem Heilspfad:[2])
Was denen, die der Spende würdig in dieser Lebewelt
Gegeben ward, das trägt reiche Frucht,
Wie Samenkörner, gesät in gutes Feld."

8. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch:

„Gut ja, Herr, ist das Geben,
Und gerade bei kleinem Besitz ist gut das Geben,
Und (wenn es) im Glauben (geschieht), ist gut das Geben,
Und auch Geben aus rechtlich erworbenem Besitz ist gut,
Und auch Geben mit Auswahl ist gut,
Und gut ist auch Selbstbeherrschung gegenüber den Lebewesen.[3])
Wer da wandelt, ohne lebende Wesen zu verletzen,
Und nichts Böses tut, um des Tadels der anderen willen:
Den Ängstlichen preist man da, nicht den Kecken;
Denn aus Angst (vor der Sünde) tun die Frommen nichts Böses."

9. Darauf nun sprach eine andere Devatā zu dem Erhabenen also: „Wer, Erhabener, hat nun da gut gesprochen?"
„Alle nach einander haben gut gesprochen; höret nun auch mich:

Das Geben im Glauben[4]) *ist ja vielfach gepriesen,*
Aber besser als eine Gabe ist ein Wort der Wahrheit:[5])

---

[1]) P. *viceyyadānaṃ*; Komm. I. 75[18] = *vicinitvā dinnadānaṃ.*

[2]) P. *sugatappasatthaṃ*, Komm. I. 76[3] = *sugatena vaṇṇitaṃ.* Über *sugata* s. Bd. 2, S. 100, N. 1. Die Strophe findet sich auch in der Dhammapadaṭṭhakathā (zu Dhp. 356 f.) = III. 221 und (zu Dhp. 356 ff.) = IV. 81 der Ausgabe von Norman.

[3]) Nach dem Komm. geht hier die Devatā über das „Geben" *(dānaṃ)* hinaus und preist das „sittliche Wohlverhalten" *(sīla)*, im besonderen das Gebot, kein Lebewesen zu verletzen, die *ahiṃsā.*

[4]) P. *saddhā* (= *-ddhāya*) *hi dānaṃ* mit Bezug auf Z. 3 in V. 5, 6, 7, 8.

[5]) P. *dhammapadaṃ.* Daß dies „Wort der Wahrheit", nicht „Weg d.

Früher schon und noch viel früher sind die Guten,
die Erkenntnis besassen, zum Nirvana gelangt."

Sutta 34. Sie sind nicht

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begaben sich in vorgeschrittener Nacht zahlreiche der Gruppe der Satullapa angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Nicht sind die sinnlichen Genüsse bei den Menschen ständig,*
Hier (in dieser Welt) sind die Dinge, die man genießt,[1]) *an die gebunden,*
Durch die gelähmt der Mensch zur Nimmerwiederkehr[2])
Nicht gelangen kann[3]) *aus dem Bereich des Todes.*"

4. „*Aus der Begierde stammt das Übel, aus dem Übel stammt das Leid;*
Aus der Beseitigung der Begierde folgt Beseitigung des Übels, aus der Beseitigung des Übels Beseitigung des Leidens."

W." usw. bedeutet, geht aus dem Dhammapada v. 44 f., 102 selber und aus andern Stellen unzweifelhaft hervor. Auch hier ist es so zu fassen, obwohl es der Komm. I. 76^{11} durch *nibbāna* erklärt. Der Gedanke ist dieser: Besser noch als materielle Gabe ist Belehrung im dhamma; denn sie führt zur Erkenntnis und diese zum Nirvana. Nicht umsonst steht *sapaññā* an bedeutungsvoller Stelle am Versschluß.

[1]) P. *kamanīyāni*. Nach dem Komm. I. 76^{16} sind das die begehrten Objekte unserer Sinne: Form, Ton, Geruch, Geschmack, Gefühl und die *dhammā*.

[2]) P. *apunāgamanaṃ*. Es ist das ein Name für das Nirvana.

[3]) Mit dem Komm. (Col. Ausg. 45^{22}) ist wohl *anāgantā* zu lesen; die Siames. Ausg. (I. 76^{2} v. u.) hat allerdings *anāgantvā* mit der Textausgabe des S.

5. „*Nicht die mannigfachen sinnlichen Genüsse, die es gibt in der Welt,*
Das Wollen und Begehren (vielmehr) des Menschen ist die Sinnenlust.
Es bleiben bestehen die mannigfachen Genüsse in der Welt,
Aber hier (in sich selber) beseitigen die Weisen die Begierde."[1])

6. „*Den Zorn soll man aufgeben, den Wahn fahren lassen,*
Über alle Fesseln soll man hinweg kommen:
Den, der nicht haftet an Name und Form,
Der nichts besitzt, verfolgen die Leiden nicht."[2])

7. „*Er hat (alle) Benennung aufgegeben, ist in keine Behausung eingekehrt;*
Er hat den Durst abgeschnitten nach Name und Form:
Ihn, der die Fesseln durchschnitten, der frei ist von Leid und hoffendem Erwarten,
Haben suchend nicht gefunden
Götter und Menschen, hier und im Jenseits,
In den Himmeln und an allen Stätten."[3])

8. „*Wenn sie keinen also Erlösten erblickten*
— spricht der ehrwürdige Mogharāja —
Götter und Menschen, hier und im Jenseits,
Der Menschen trefflichsten, der den Menschen Segen erwirkt:
Sind dann die zu preisen, die ihn verehren?"

9. „*Zu preisen sind auch sie, o Bhikkhu,*
— Mogharāja, spricht der Erhabene —
Die ihn verehren, den also Erlösten;

---

[1]) Mrs. Rhys Davids (Kindred Sayings S. 32, N. 3) macht darauf aufmerksam, daß diese Strophe auch im Aṅguttara (III. 411) vorkommt als ein Ausspruch des Buddha. Der Sinn ist der: Nicht an den sinnlichen Objekten ist es gelegen, sondern daran, daß wir durch unser Begehren zu ihnen in Beziehung treten. Dieses Begehren auszutilgen ist also die Aufgabe des Weisen.

[2]) Die Strophe ist = Dhammapada 221 und wird unten im 36. Sutta wiederholt. Über die „Fesseln" s. Bd. 2, S. 246, über „Name und Form" (*nāmarūpa)* ebda. S. 2.

[3]) S. oben 1. 20. 22, Wie die Strophen in 3 bis 7 sich verteilen, ist nicht gesagt. Vermutlich werden sie von verschiedenen Devatās gesprochen.

Da sie die Wahrheit erkannt und den Zweifel aufgegeben haben,
Werden auch sie über die Fesseln hinweg kommen, o Bhikkhu."[1])

Sutta 35. Die Ujjhānasaññins

Der Kommentar (I. 78[11]) gibt an, daß die *ujjhānasaññikā devatā* nicht etwa eine besondere Klasse göttlicher Wesen in einem besonderen Himmel seien. Es würden darunter Devatās verstanden, die unwillig waren *(ujjhāyanti)* über den Widerspruch, den sie heraus zu finden glaubten zwischen den strengen Anforderungen, die der Buddha an seine Anhänger und Schüler stellt, und dem Leben, das er selber führt. Sie kommen zum Buddha, ihm Vorhalt zu machen, werden aber von ihm belehrt, daß der Erlöste von allen weltlichen Dingen unberührt bleibt. — Das Wort *ujjhānasaññin* „reizbar, heftig" begegnet uns mehrfach in der Pāli-Literatur (vgl. das Wtb. von Rhys Davids und Stede), ebenso (Dhammapadaṭṭhakathā III. 376[13]) das davon abgeleitete Abstraktum *ujjhānasaññitā*.

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begaben sich zahlreiche Ujjhānasaññika-Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben hatten, blieben sie in der Luft schweben.

3. In der Luft schwebend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Wer von sich anders spricht, während er doch anders ist,*
Wie durch die Täuschung[2]) *eines Gauners hat der (sich verschafft), was er genießt.*
Was man tut, soll man reden, und was man nicht tut, soll man nicht reden,
Den, der spricht, ohne daß er (darnach) tut, erkennen die Weisen wohl."

---

[1]) Die beiden Strophen 8 und 9 sehen wie ein späterer Zusatz aus. Der Thera Mogharāja kommt im Suttanipāta (v. 1116 ff.) vor, wo ihm Fragen in den Mund gelegt werden, die der Buddha beantwortet. Die Strophe Sn. 1119 ist im Kathāvatthu I, S. 64 angeführt. Es werden dem Mogharāja ferner die Theragāthā 207 und 208 zugeschrieben.

[2]) Ich lese *nikaccā* (= *nikatyā* Jāt. II. 183[9]) *kitavasseva* (= *-ssa iva*).

4. (Der Erhabene:)

„Nicht durch Reden nur oder durch bloßes Hören
Ist es möglich, dem Wege zu folgen, der da der sichere ist,
Durch den die Weisen, die Versenkung üben, erlöst werden von Māra's Banden.
Nicht handeln[1]) *die Weisen, kennend den Wechsel der weltlichen Dinge,*
Die Weisen, die durch Erkenntnis erlöst sind, haben überwunden das Hangen an der Welt.“

5. Da ließen sich die Devatās auf die Erde herab, warfen sich mit der Stirne zu Füßen des Erhabenen nieder und sprachen zu dem Erhabenen also: „Eine Verfehlung, Herr, hat uns übermannt wie Toren, wie Verblendete, wie Böse, da wir glaubten, an den Erhabenen herantreten zu müssen.[2]) Möge der erhabene Herr dies unser Bekenntnis der Verfehlung als einer Verfehlung entgegennehmen, damit wir fürderhin davor uns hüten.“[3])

6. Da lächelte der Erhabene. Da nun wurden die Devatās noch mehr unwillig und erhoben sich in die Luft.

7. Eine Devatā sprach zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Wer von solchen, die eine Verfehlung eingestehen, (das Bekenntnis) nicht entgegen nimmt,
Hat Zorn im Herzen, ist auf Haß erpicht, der gürtet sich[4]) *in Feindseligkeit.“*

---

[1]) P. *pakubbanti*. Ohne Objekt bedeutet *pa-kar* „sich auf ein Tun einlassen“ und dadurch das Kamma (die *saṃkhārā*) mehren. Vgl. *na yīdha pakubbamāno*, Suttanipāta v. 790.

[2]) Es ist mit dem Komm. (Col.-Ausg. 47[17]) *āsādetabbaṃ* zu lesen. Die Siam. Ausg. I. 80[3] liest *apasādetabbaṃ*. Darnach wäre „tadeln zu müssen“ zu übersetzen. Das ist an sich sehr gut. Vgl. Saṃy. 14. 11. 10—11 (= II. 219[10], [14]). Aber gerade die Erklärungen, die der Komm. zu dem Begriff gibt, sprechen dafür, daß Buddhaghosa eher *āsādetabbaṃ* als *apasādetabbaṃ* vor sich hatte.

[3]) Die übliche Form, in der Bhikkhus vor dem Buddha das Bekenntnis eines Fehltritts abzulegen pflegen. Vgl. Saṃy. 12. 70. 58, 16. 6. 11 (Bd. 2, S. 177 und 256 meiner Übersetzung).

[4]) Es ist doch wohl *paṭimuñcati* (nicht *-muccati*) zu lesen. Das wird vom Umbinden eines Kollers usw. gebraucht.

„Gäbe es keine Verfehlung und wäre hier kein Abirren (vom rechten Weg),
Und würden alle Feindseligkeiten beigelegt, wie könnte man da ein Guter sein?“[1]
„Bei wem kommen nicht Verfehlungen vor? bei wem gibt es kein Abirren?
Wer verfiel nicht in Betörung? Wer ist weise und immer besonnen?“[2]

8. (Der Erhabene:)
„Bei dem Tathāgata, dem Buddha, der aller Wesen sich erbarmt,
Kommen keine Verfehlungen vor, gibt es kein Abirren;
Er verfällt nicht in Betörung, er ist weise und immer besonnen.
Wer von solchen, die eine Verfehlung eingestehen, (das Bekenntnis) nicht entgegennimmt,
Hat Zorn im Herzen, ist auf Haß erpicht: die Feindseligkeit, in die er sich gürtet,
An der habe ich keine Freude. Ich nehme das Bekenntnis eurer Verfehlung an.“

Sutta 36. Glaube

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begaben sich zahlreiche der Gruppe der Satullapa angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

[1]) Ich vermag die beiden letzten Zeilen nur in dem Sinne zu verstehen, daß das Gute nur im Gegensatz zum Bösen zur Geltung kommt. Es ist natürlich zu beachten, daß sie den „reizbaren Devatās“, nicht einem streng gläubigen Buddhajünger in den Mund gelegt werden. Der Text der Stelle steht übrigens nicht ganz sicher.

[2]) Nach der Verteilung des *iti* scheinen die Strophen von drei verschiedenen Devatās gesprochen zu werden.

3. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„*Der Glaube ist des Menschen (bester) Genosse.*
Wenn kein Unglaube mehr zurückbleibt,
So erwächst ihm daraus Ehre und Ruhm,
Und er geht zum Himmel, wenn er den Körper verläßt."[1])
„*Den Zorn soll man aufgeben, den Wahn fahren lassen,*
Über alle Fesseln soll man hinweg kommen:
Den, der nicht haftet an Name und Form,
Der nichts besitzt, verfolgen die Leiden nicht."

4. (Der Erhabene:)

„*Der Lässigkeit geben sich hin die törichten, unverständigen Leute;*
Die Unermüdlichkeit wahrt der Verständige als seinen besten Reichtum.
Gebt also nicht der Lässigkeit euch hin, der Neigung zu sinnlicher Lust und zu Genuß:
Der Unermüdliche, der geistige Versenkung übt, erlangt das höchste Glück."[2])

Sutta 37. Die Versammlung

Von den fünfhundert Bhikkhus, die das Gefolge des Buddha bildeten, gibt Buddhaghosa (Saṃy. Komm. I. 82[13]) an, daß sie an eben dem Tage, an dem das Sutta gepredigt wurde, die Würde von Arahants erreicht hätten, und erzählt im Anschluß daran, (S. 82—89) eine Legende. Die Bewohner von Koliya und von Kapilavatthu seien einmal in Streit geraten wegen des zwischen den beiden Ortschaften fließenden Flüßchens Rohiṇī, dessen Wasser beide Parteien ausschließlich für die Irrigation ihrer Felder verwerten wollten. Schon stehen sie sich zum Kampfe gegenüber. Da erscheint zwischen den Parteien der Buddha in der Luft schwebend und bewirkt dadurch und durch den Vortrag von Jātakas, daß sie ihren Hader aufgeben und sich versöhnen. Zum Danke dafür, daß er sie von ihrem verhängnisvollen Hasse abgebracht, stellen sie ihm je zweihundertundfünfzig junge Leute als Schüler und Begleiter zur Verfügung. Der Buddha führt sie durch die

---

[1]) Hier hat der Text ein *iti*. Es schließt damit also wohl das Wort der ersten Devatā.

[2]) Die beiden Strophen von 4 sind = Dhammapada 26 f. Ich nehme daher an, daß sie hier dem Buddha in den Mund gelegt sind. Sie finden sich freilich auch in den Theragāthās (883 f.) unter den Versen des Aṅgulimāla.

Luft nach dem Kuṇāla-See im Himalaya, und hier erlangen sie sämtlich die Arahantschaft.

Die Legende wird auch im Jātakabuch (V. 412 ff.) erzählt; ihr erster Teil ferner in der Dhammapadaṭṭhakathā (DhCo. III. 254 ff.).

Unser ganzes Sutta deckt sich wörtlich mit den ersten drei Paragraphen des Mahāsamayasutta im Dīgha II. 253 ff.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene im Gebiet der Sakkas, in Kapilavatthu, in dem großen Walde[1]) zusammen mit einer großen Bhikkhugemeinde, mit fünfhundert Bhikkhus, lauter Arahants. Und aus den zehn Weltbereichen[2]) kamen zumeist die Devatās zusammen, den Erhabenen und die Buddhagemeinde zu besuchen.

2. Da nun kam vier Devatās von der Gruppe der Suddhāvāsas[3]) der Gedanke: „Dieser Erhabene weilt ja jetzt im Gebiet der Sakkas, in Kapilavatthu, in dem großen Walde zusammen mit einer großen Bhikkhugemeinde, mit fünfhundert Bhikkhus, lauter Arahants. Und aus den zehn Weltbereichen sind zumeist die Devatās zusammen gekommen, den Erhabenen und die Buddhagemeinde zu besuchen. Wie wäre es, wenn auch wir uns dorthin, wo sich der Erhabene befindet, begäben, und nachdem wir uns dorthin begeben, vor dem Erhabenen jeder eine Strophe vortrügen?"

3. Da nun verschwanden diese Devatās geradeso (schnell) wie wenn ein starker Mann den eingebogenen Arm ausstreckt oder den ausgestreckten Arm einbiegt, unter den Suddhāvāsa-Devas und erschienen vor dem Erhabenen.

4. Nachdem sodann die Devatās den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

5. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

---

[1]) Kapilavatthu, die Hauptstadt des Clans der Sakka (Śākya), war der Geburtsort des Buddha. Es lag im Gebiet des jetzigen Nepal in den Vorhöhen des Himalaya. Der „große Wald" ist nach dem Komm. (I. 82[12]) der an den Himalaya grenzende Urwald, das sogen. Tarai.

[2]) P. *dasa lokadhātuyo*. In der Regel werden deren zehntausend unterschieden. *Lokadhātu* ist synonym zu *cakkavāḷa* „Weltsystem".

[3]) Nach dem Komm. I. 91[2] ist *suddhāvāsā* d. i. „die Wohnstätten der Geläuterten" eine Bezeichnung der fünf Brahmawelten.

„Eine große Versammlung, Scharen von Devas sind im
Walde zusammen gekommen.
Wir sind gekommen zu dieser heiligen Versammlung,
Zu besuchen die Gemeinde der Unbesiegten.“

6. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Dort haben die Bhikkhus geistige Sammlung gepflegt,
Richtig haben sie ihr Denken gestaltet.
Wie Wagenlenker, die die Zügel erfaßt haben,
Wahren ihre Sinne die Weisen.“

7. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Zerbrechend den Bolzen, zerbrechend den Riegel[1]*),*
Ausgrabend den Pfosten, frei von Gelüsten
Wandern sie geläutert, fleckenlos,
Junge Elefanten, von dem Allschauenden[2]*) gebändigt.“*

8. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Sie alle, die bei dem Buddha ihre Zuflucht genommen,
Nicht werden die auf die Stufe niedriger Daseinsform[3]*)*
kommen.
Haben sie aufgegeben ihre menschliche Gestalt,
Werden sie einen himmlischen Körper annehmen.“[4])

Sutta 38. Der Splitter

Die schwierige Stelle in 11 findet sich auch im Aṅguttara, Tikanipāta 100. 4 (= I. 254[28], [31]). Darnach und nach dem Komm. läßt sich auch die Lesung des Textes feststellen, der in der Saṃy.-Ausg. nicht richtig wiedergegeben ist. Es ist zu lesen: *samādhiṃ ca subhāvitaṃ, cittaṃ ca suvimuttaṃ,*

[1]) P. *chetvā khilaṃ chetvā palighaṃ.* In dieser Verbindung, neben *paligha*, muß *khila* eine konkrete Bedeutung haben. Sollte es für *khīla* stehen? In übertragenem Sinne bedeuten die Wörter nach dem Komm. I. 93[13] *rāgadosamoha* „Begierde, Haß, Betörung“. Der Gedanke ist der, daß die Bhikkhus alle Hemmnisse auf dem Weg der Erlösung beseitigt haben.

[2]) P. *cakkhumatā.* Gemeint ist damit der Buddha, der auch der *pañcacakkhu* „mit den fünf Augen, d. h. den fünf Arten natürlichen und geistigen Schauens ausgestattet“ heißt.

[3]) P. *apāyabhūmiṃ.* Vgl. Saṃy. 12. 41. 3 (meine Übers. II. 98, N. 2).

[4]) Die Strophe wird auch anderwärts zitiert, z. B. Jātaka I. 97.

na cābhinataṃ na cāpanataṃ na sasaṃkhāra-niggayha-vārita-vataṃ. Aus der Parallelstelle des Aṅguttara ergibt sich, daß *cittaṃ ca suvimuttaṃ* eine Parenthese oder Glosse ist, und die folgenden Akkusative zu *samādhiṃ* gehören. Ein *samādhi*, der noch *sasaṃkhāra-niggayha-vārita-vata* ist, ist unvollkommen; vollkommen wird er erst, wenn das negiert, beseitigt ist. Der Aṅg. Komm. (II. 301[7] = 437[17] der Colombo-Ausg.) gibt nun die Erklärung *sasaṃkhārena, sappayogena, kilese niggaṇhitvā vāretvā, vārito, na kilesānaṃ chinnante uppanno, kilese pana vāretvā uppanno.* Es handelt sich also um eine geistige Konzentration, bei der noch Hemmungen durch die *kilesā*, die weltlichen Beeinflussungen, vorhanden sind. Meine Auffassung unterscheidet sich von der des Komm. dadurch, daß ich in *sasaṃkhāra* das unmittelbare Objekt zu *niggayha* sehe.

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha in dem Antilopenhain Maddakucchi.

2. Damals aber war der Fuß des Erhabenen von einem Splitter verletzt.[1]) Heftig waren die körperlichen Schmerzen des Erhabenen, übel, peinigend, schlimm, qualvoll, unlieb, unangenehm. Der Erhabene aber ertrug sie besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren.

3. Da nun breitete der Erhabene seinen Mantel vierfach zusammengefaltet aus und nahm, auf der rechten Seite ruhend, das Löwenlager ein, Fuß auf Fuß legend, besonnen und vollbewußt.

4. Da nun begaben sich in vorgeschrittener Nacht siebenhundert der Gruppe der Satullapa angehörige Devatās, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Maddakucchihain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatten, traten sie zur Seite.

5. Zur Seite stehend sprach dann eine Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein Elefant wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein Elefant[2]) erträgt er die entstan-

[1]) Nach dem Komm. I. 94[17] handelt es sich hier um das im Vinaya II. 193 erzählte Attentat des Devadatta. Dieser ließ vom Gijjhakūta-Berge einen Felsblock herabrollen, der den Buddha erschlagen sollte. Durch ein Wunder aber wurde der Fels aufgehalten, nur ein abspringender Splitter verletzte den Buddha. S. Mrs. Rhys Davids, I. 38, n. 1.

[2]) P. *nāgavatā.* Es wird hier (und ebenso im folgenden) der Instrumental des Adj. *nāgavant* adverbiell im Sinne eines Vergleiches gebraucht, wie im

denen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

6. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein Löwe wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein Löwe erträgt er die entstandenen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

7. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein edles Roß wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein edles Roß erträgt er die entstandenen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

8. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein Stier wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein Stier erträgt er die entstandenen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

9. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein Lastochse wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein Lastochse erträgt er die entstandenen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

10. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Erhabenen den folgenden Spruch: „Ein Gebändigter wahrlich ist der Samaṇa Gotama, und wie ein Gebändigter erträgt er die entstandenen körperlichen Schmerzen, die üblen, peinigenden, schlimmen, qualvollen, unlieben, unangenehmen, (er erträgt sie) besonnen und vollbewußt, ohne den Mut zu verlieren."

11. Darauf sprach dann eine andere Devatā zu dem Er-

Skr. sonst nur das Neutr. *nāgavat.* Whitney, Ind. Gramm. § 1107 und 1223 d. — Die edlen Tier, mit denen der Buddha verglichen wird, sind der Reihe nach P. *nāga, siṃha, ājānīya, nisabha, dhorayha.*

habenen den folgenden Spruch: „Siehe die wohl geübte geistige Versenkung und das wohl erlöste Denken, (die Versenkung) die nicht abweicht nach vorwärts, nicht abweicht nach rückwärts, deren Übung nicht mehr gehemmt ist durch die Unterdrückung der eigenen Gestaltungen.[1]) Wer da glaubt, daß solch ein Mann, der wie ein Elefant[2]) ist, wie ein Löwe, wie ein edles Roß, wie ein Stier, wie ein Lastochse, wie ein Gebändigter, mißachtet werden darf, könnte der das glauben, es sei denn, aus Blindheit?

Hunderte von Kennern der fünf Veden,[3])
Büßer und Brahmanen, haben ein asketisches Leben geführt.[4])
Aber ihr Denken wurde nicht völlig losgelöst;
Da sie von niedriger Art waren, gelangten sie nicht ans rettende Ufer.

Von Durst beherrscht, an (äußeren) Übungen und (äußerer) Zucht haftend
Haben sie hundert Jahre lang schmutzige Askese geübt.
Aber ihr Denken wurde nicht völlig losgelöst;
Da sie von niedriger Art waren, gelangten sie nicht ans rettende Ufer.

Nicht[5]) *gibt es hier Zügelung bei dem, der den Wahn liebt;*
Nicht gibt es Weisheit bei dem, der nicht geistig gesammelt.
Wer, allein in der Wildnis hausend, lässig ist,
Nicht wird der wohl über des Todes Bereich hinweg ans rettende Ufer gelangen.

---

[1]) Der *saṃkhārā*, d. h. des Tuns, das unser Kamma bildet. S.m. Übers. II. 7, Note 4.

[2]) P. *purisanāgo, purisasīho* usw. Über diese im klassischen Skr. häufigen Komposita s. Wackernagel, Altind. Gramm. II. 1, S. 252.

[3]) P. *pañcavedasataṃ*. Der fünfte Veda soll nach dem Komm. I. 98[9] *itihāsa*, d. h. die erzählende Literatur, das Epos sein.

[4]) Der Komm. a. a. O. verbindet *sataṃ samaṃ* „hundert Jahre" (von *samā*). Das ist gewiß unrichtig. *Samaṃ* gehört als Obj. zu *(a)caraṃ* (3. Pl. Aor.); die Phrase *samaṃ car* in der Bed. „der Askese sich hingeben" findet sich auch Dhammapada 142.

[5]) Die beiden letzten Strophen s. oben 1. 9. 2.

Wer, den Wahn meidend, geistig stets gesammelt ist,
Guten Herzens, durchaus losgelöst,
Allein in der Wildnis lebend, unermüdlich:
Der wird wohl über des Todes Bereich hinweg ans rettende Ufer gelangen.“

Sutta 39. Die Tochter des Pajjunna (1)

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Vesālī, in dem Großen Walde, in der Kūṭāgārasālā.[1])

2. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht Kokanadā, die Tochter des Pajjunna.[2]) mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Großen Wald erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā Kokanadā, die Tochter des Pajjunna, zu dem Erhabenen die folgenden Strophen:

„Den im Walde zu Vesālī weilenden
Allbuddha, den höchsten in der Wesenswelt
Verehre ich — Kokanadā bin ich,
Kokanadā, des Pajjunna Tochter.
Schon früher habe ich es gehört: die Wahrheitslehre
Ist erkannt von dem Allschauenden;
Nun aber lerne ich sie unmittelbar kennen,
Wie der Weise, der Führer auf dem Heilspfad sie lehrt.
Alle die Einfältigen, die da immer
Die edle Wahrheitslehre tadeln,
Sie geraten in die schreckliche Roruva-Hölle;
Lange Zeit erdulden sie Leiden.
Die aber mit Lust zur edlen Wahrheitslehre

---

[1]) *Vesālī* = skr. *Vaiśālī* war eine Stadt im Gebiete des Clans der Licchavi, auf der linken Seite des Ganges, n. von Pāṭaliputta (jetzt Patna) gelegen. Das *Mahāvana* („großer Wald“) war ein Park dortselbst, und die *Kūṭāgārasālā* ein in diesem Park befindliches Klostergebäude.

[2]) *Pajjunna* = skr. *Parjanya* war die Regen spendende Gottheit. So z. B. im Macchajātaka (Nr. 75 = I. 331), sowie Dīgha II. 260[25].

Und mit Seelenfrieden ausgestattet sind,
Haben sie aufgegeben ihre menschliche Gestalt,
Werden sie einen himmlischen Körper annehmen.“

Sutta 40. Die Tochter des Pajjunna (2)

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Vesālī, in dem Großen Walde, in der Kūṭāgārasālā.

2. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht Cūlakokanadā[1]), die Tochter des Pajjunna, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Großen Wald erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā Cūlakokanadā, die Tochter des Pajjunna, zu dem Erhabenen die folgenden Strophen:

„Hieher gekommen ist in Blitzglanzschönheit
Kokanadā, des Pajjunna Tochter,
Den Buddha und seine Lehre verehrend,
Und hat die folgenden inhaltsreichen Strophen gesprochen:
Mit langer Darlegung könnte ich es
Zergliedern: so ist die wahre Lehre;
In Kürze aber will ich ihren Inhalt aussprechen,
Wie mein Geist ihn erfaßt hat:
Man soll kein Böses tun mit Worten oder Gedanken
Oder körperlich in der ganzen Welt;
Die sinnlichen Genüsse aufgebend, besonnen, voll bewußt
Soll man dem Leiden nicht nachgehen, das mit Unsegen verknüpft ist.“[2])

---

[1]) D. h. „die kleine Kokanadā“, anscheinend eine jüngere Schwester der im vorigen Sutta genannten Devatā.

[2]) S. oben 1. 20. 23.

Ādittavagga

Der Abschnitt von den Flammen

Sutta 41. In Flammen

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite.

3. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen die folgenden Strophen:

„*Wenn das Haus in Flammen steht, so dient das Gerät, das man rettet,*[1]
Einem zum Nutzen, nicht das, was drinnen verbrennt.
So steht in Flammen die Welt durch Alter und Tod,
Da müßt ihr retten durch Geben; denn was (als Almosen) gegeben wurde, das ist wohl gerettet.

4. *Was gegeben wurde, hat Glück zum Lohn, nicht aber ist so, was nicht gegeben wurde:*
Räuber nehmen es weg, oder der König, vom Feuer wird es verbrannt, geht zu Grunde.
Und am Ende gibt man auf das Leben samt allem Besitz:
Solches erkennend soll der Weise genießen und geben;
Hat er genossen und gegeben nach Vermögen,
Geht er ungetadelt in die Himmelsstätte ein."

Sutta 42. Was gibt der?

1. (Die Devatā:)

„*Was gibt der, der Kraft geben will? was gibt der, der Schönheit geben will?*

[1]) P. *nīharati* wtl. „bringt heraus". Für „Gerät" steht im Text *bhājanaṃ* „Gefäß".

Was gibt der, der Wohlfahrt geben will?
Was gibt der, der Schauen geben will?
Was gibt der, der alles geben will? Das teile mir mit auf meine Frage.

2. (Der Erhabene:)
„*Speise gibt der, der Kraft geben will;*
Gewänder gibt der, der Schönheit geben will;
Ein Gefährt gibt der, der Wohlfahrt geben will; eine Lampe gibt der, der Schauen geben will.
Der aber ist einer, der alles gibt, wer eine Heimstätte gibt,
Und Nichtsterben gibt der, der die Wahrheitslehre verkündet.“

Sutta 43. Speise

1. (Die Devatā:)
„*An Speise erfreuen sich beide, Götter und Menschen;*
Wer aber ist der Yakkha, der nicht an Speise sich erfreut?“
2. (Der Erhabene:)
„*Die Speise, die man im Glauben gibt mit freudigem Herzen,*
Die folgt einem nach[1]) *in dieser Welt und in der anderen.*
Darum[2]) *treibe man aus den Geiz und spende Gaben, (der Habsucht) Schmutz überwindend.*
Verdienstliche Werke sind in dieser Welt und in der anderen ein fester Halt für die Lebewesen.“

Sutta 44. Was eine Wurzel hat

1. (Die Devatā):
„*Was eine Wurzel*[3]) *hat und zwei Wirbel, drei Flecken und fünf Schichten,*

[1]) P. *bhajati* „sucht auf, schließt sich an“. Die guten Werke begleiten uns ins Jenseits. Der Komm. I. 102[10] setzt hinzu „wie der Hausvater Citta dem Thera Sīvali ständig nachging.

[2]) S. oben 1. 32. 4.

[3]) Nach dem Komm. I. 102[14] ist damit der „Durst“ (*taṇhā*) ge-

Den Ozean mit zwölf Wirbeln, die Hölle hat der Weise überwunden."

Sutta 45. Mit dem Namen des Höchsten

1. (Die Devatā:)
„Der den Namen des Höchsten trägt, der den feinen Sinn (der Dinge) sieht,
Den Erkenntnisspender, der nicht haftet am Augenblick sinnlichen Genusses,
Ihn schauet, den allwissenden, einsichtsvollen,
Den großen Weisen, der da wandert auf dem edlen Pfade."

Sutta 46. Die Accharās



Der Komm. (I. 103[12] ff.) legt den ersten Vers einem *devaputta* in den Mund, der bei Lebzeiten ein Bhikkhu gewesen. Mitten in asketischen Übungen wurde dieser vom Tod ereilt und erwachte wieder an der Pforte eines himmlischen Palastes (*(vimāna)*, der in der neuen Existenz seine Behausung werden sollte. Die Nymphen *(accharā)* des Gartens begrüßen ihren neuen Gebieter mit Musik. Aber er ist enttäuscht und verschmäht in der Rückerinnerung an das frühere mönchische Leben die himmlischen Freuden. Von den Nymphen begleitet kehrt er zu dem Buddha zurück, ihn zu befragen und erhält von ihm Bescheid in den Versen 2 bis 4. — Ich glaube indessen, daß Vers 1 lediglich die Frage enthält, wie man aus dem Irrwald des Daseins zu entkommen vermag. Die Legende ist dazu erst nachträglich erfunden. Mit den *accharā* und den *pisācā* sind übertragen die sinnlichen Genüsse und die Gefahren dieses Daseins gemeint. Vgl. auch Mrs. Rhys Davids, Kindred Sayings I. 44, N. 4.

---

meint. Die eine Wurzel ist das Nichtwissen, die zwei Wirbel (P. *āvaṭṭa*) die extremen Lehren von dem ewigen Bestand des Ich und von seiner vollkommenen Vernichtung (s. Bd. II, S. 111, N. 1), die drei Flecken Begierde, Haß und Verblendung, die fünf Schichten (P. *patthara* = skr. *prastara*) die fünf sinnlichen Gelüste (des Auges, Ohres usw.), die zwölf Wirbel im Ozean sind die sechs Sinne mit ihren sechs äußeren Bereichen (vgl. Bd. II, S. 2).

1. (Die Devatā:)
„*Durchtönt von den (Liedern der) Accharāscharen, heimgesucht von Pisācascharen*[1])
Ist dieser Wald, der den Namen Verblendung[2]) *trägt: wie kann es da ein Entkommen geben?*“
2. (Der Erhabene:)
„*Gerade,*“ *so heißt der Weg,* „*furchtlos*“, *so heißt die Richtung;*
Der Wagen heißt „*Stetig*“,[3]) *mit den Rädern der wahren Lehre ausgestattet.*
„*Gewissenhaftigkeit*“ *ist seine Bremsschleife,* „*Besonnenheit*“ *sein Schutzdach;*
„*Wahrheit*“ *nenne ich den Lenker, dem die* „*Rechte Anschauung*“ *voran eilt.*[4])
Wer ein solches Gefährt hat, sei es Mann oder Frau,
Der wahrlich (gelangt) auf diesem Gefährt hin zum Nirvana.“

Sutta 47. Hainpflanzer

1. (Die Devatā:)
„*Bei welchen Leuten wächst Tag und Nacht stets das Verdienst?*
Welche Leute gehen, auf der Wahrheit fußend, mit sittlicher Zucht begabt, in den Himmel ein?“
2. (Der Erhabene:)
„*Die da Parke pflanzen, die Haine*[5]) *pflanzen, die Leute, die Brücken anlegen,*

---

[1]) Die *pisācā* sind dämonische Wesen. Der Komm. muß das Wort als synonym zu *accharā* auffassen.

[2]) P. *mohanaṃ*. Der Komm. sieht darin eine Bezeichnung, die der Devaputta dem himmlischen Park Nandana beilegt.

[3]) P. *akujana*. Von Wz. *kuj* „krumm sein“, also „der nicht krumm geht“. Der Komm. I. 106 denkt an *kujj* oder *kūj* (= *viravati*), also etwa „der nicht ächzt (oder knarrt)“.

[4]) P. *sammādiṭṭhipurejavaṃ* als Epitheton zu *sārathiṃ*. Es sind die den Wagen ziehenden Pferde gemeint, die dem Lenker voran eilen.

[5]) Die Parks *(ārāma)* sind gekennzeichnet durch blühende und fruchttragende Bäume, die Haine *(vana)* durch solche, die wild wachsen.

Und Zisternen und Brunnen, die eine Heimstätte bereiten:
Bei diesen Leuten wächst Tag und Nacht stets das Verdienst,
Diese Leute gehen, auf der Wahrheit fußend, mit sittlicher Zucht begabt, in den Himmel ein."[1])

Sutta 48. Der Jetahain

Nach dem Kommentar I. 108⁴ ist die Gottheit, die die folgenden Verse spricht, niemand anders als der ehemalige Spender des Jetahaines Anāthapiṇḍika, wie dies aus 2. 20 (s. unten) hervorgeht, wo die Strophen wiederkehren. Nach dem Tode infolge seiner frommen Werke als Devaputta wiedergeboren ist er auf die Erde zurückgekehrt, dem Buddha seine Huldigung darzubringen. In der ersten Strophe preist er die Schönheit des Jetavana, in der zweiten den *ariya magga*, den Pfad der Erlösung. Hier sind, nach dem Komm., die Nominative *kammaṃ vijjā ca dhammo ca sīlaṃ jīvitaṃ uttamaṃ* als koordiniert aufzufassen. (Anders Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 37.) Aber *kammaṃ* bietet hier Schwierigkeiten. Der Komm. erklärt es durch *maggacetanā*, Mrs. Rhys Davids gibt es durch „good-will" wieder. Ich glaube, daß *kamma* prägnant „gutes, richtiges Handeln" bedeutet. Sollte man an eine Ableitung aus skr. *kāmya* denken dürfen? — Teile der zweiten Strophe finden sich auch Saṃy. 3. 1. 13 und 3. 25. 15.



1. (Die Devatā:)
„*Das ist der liebe Jetahain, besucht von der Weisen Gemeinde,*
Bewohnt von dem König der Wahrheit,[2]) *Freude mir bereitend.*
2. *Rechtes Tun, Wissen und Wahrheit, sittliche Zucht und beste Lebensführung:*
Dadurch werden die Menschen rein, nicht durch Abkunft oder Reichtum.
Darum soll ein kluger Mann, der sein eigenes Bestes im Auge hat,
Reiflich die wahre Liebe erwägen; auf diese Weise wird er rein.

---

[1]) Die beiden Verse werden zitiert im Kathāvatthu II, S. 345 und 440. Der gemeinnützige Gedanke, der hier zu Tage tritt, fügt einen besonderen Zug in das Bild der buddhistischen Weltanschauung.

[2]) P. *dhammarājena*. Auch in der folgenden Strophe ist mit „Wahrheit" das Wort *dhamma* wiedergegeben.

Wie Sāriputta an Erkenntnis, an sittlicher Zucht und Seelenfrieden,
Wird auch der Bhikkhu, an das rettende Ufer gelangt, damit ein Trefflicher."

Sutta 49. Geizig

1. (Die Devatā:)
„*Die da geizig sind hier in der Welt, knickerig und schmähsüchtig,*
Leute, die auch andere, die zu geben willig sind, daran verhindern:
Was für ein Lohn wird diesen zu teil und was für ein künftiges Dasein?
Dich darnach zu fragen sind wir gekommen, wie können wir es erfahren?"

2. (Der Erhabene:)
„*Die da geizig sind hier in der Welt, knickerig und schmähsüchtig,*
Leute, die auch andere, die zu geben willens sind, daran verhindern:
In der Hölle, in einem Tierleibe, in der Welt des Yama[1]) *werden sie wiedergeboren,*
Und wenn sie Menschen werden, kommen sie in armer Familie zur Welt,
Wo Kleidung, Nahrung, Vergnügen und Erholung nur mühselig erlangt wird;
Anderswoher erhoffen es die Toren, aber sie bekommen es nicht.
Das ist bei Lebzeiten[2]) *ihr Lohn und im künftigen Dasein leidvolle Existenz.*

1. (Die Devatā:)
„*Wie das sich verhält, verstehen wir nun. Etwas anderes fragen wir, o Gotama:*

---

[1]) Yama ist der Totengott und die Welt des Yama das Reich der *petā*, der Gespenster, der schweifenden, ruhelosen Seelen.
[2]) P. *diṭṭhe va dhamme*. M. und W. Geiger, Pāli Dhamma, S. 100—1.

Die da, zum Menschtum gelangt, barmherzig sind und frei von Geiz,
An den Buddha gläubig und an die Lehre und voll eifriger Verehrung gegenüber der Gemeinde:
Was für ein Lohn wird diesen zu teil und was für ein künftiges Dasein?
Dich darnach zu fragen sind wir gekommen, wie können wir es erfahren?

2. (Der Erhabene:)
Die da, zum Menschtum gelangt, barmherzig sind und frei von Geiz,
An den Buddha gläubig und an die Lehre und voll eifriger Verehrung gegenüber der Gemeinde:
Die leuchten im Himmel, wo sie wiedergeboren werden;
Und wenn sie Menschen werden, kommen sie in wohlhabender Familie zur Welt,
Wo Kleidung, Nahrung, Vergnügen und Erholung ohne Mühe erlangt wird.
An den Reichtümern, die andere erworben, erfreuen sie sich wie die Vasavattin-Götter.[1])
Dies ist bei Lebzeiten ihr Los, und im künftigen Dasein glückliche Existenz."



Sutta 50. Ghaṭīkara

Dem Sutta, dessen Inhalt in 2. 24 wiederkehrt, liegt die Legende von einer Begebenheit während einer früheren Existenz des Buddha zu Grunde. Sie wird uns kurz erzählt in der Nidānakathā (Jātakabuch I. 43) und ausführlich im Mahāvastu (I. 319 ff. der Senart'schen Ausg.). Sie bildet, worauf schon Mrs. Rhys Davids hingewiesen hat, den Stoff des Ghaṭīkāra-Sutta im Majjhima II. 45 ff. Ghaṭīkāra war ein Töpfer, der zu Zeiten des Buddha Kassapa lebte und ein treuer Anhänger und Verehrer dieses Buddha war. Sein Freund war ein junger Brahmane, namens Jotipāla. Er veranlaßte ihn, mit ihm die Predigt des Kassapa zu hören. Jotipāla wurde davon so ergriffen, daß er der Welt entsagte und dem Kassapa als Schüler folgte. Er

---

[1]) Die Vasavattins als eine Göttergruppe werden auch im Dīpavaṃsa 16. 10. 17. 61 erwähnt. Man könnte auch *vasavattī* als Sg. Nom. fassen. Im Sg. ist das Wort Name des Indra als des Königs der Paranimmita-Götter. Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 197.

erhielt von ihm die Weissagung, daß er selbst dereinst ein Buddha werden würde. In dem zitierten Majjhima-Sutta (und im Mahāvastu) sagt denn auch der Buddha am Schluß: „Ich war damals der Brahmane Jotipāla." In unserem Sutta ist Ghaṭīkāra ein göttliches Wesen, das wegen seiner Verdienste in der himmlischen Welt wiedergeboren wurde und nun auf die Erde zurückkehrt, den Buddha an die ehemalige Freundschaft zu erinnern.

1. (Ghaṭīkara:)
„*Wiedergeboren im Aviha-Himmel,*[1]) *die sieben erlösten Bhikkhus,*
Bei denen Begierde und Haß vernichtet sind, die das Verlangen nach der Welt aufgegeben haben."[2])

2. (Der Erhabene:)
„*Wer sind sie, die hinweg kamen über den Sumpf, über den Bereich des Todes, den schwer zu überwindenden?*
Wer (sind sie), die, nachdem sie den menschlichen Leib aufgegeben, zu himmlischer Gesellschaft gelangten?"

3. (Ghaṭīkara:)
„*Upaka und Phalagaṇḍa und Pukkusa: diese drei,*
Und Bhaddiya und Khaṇḍadeva, Bāhuraggi und Piṅgiya:
Diese sind, nachdem sie den menschlichen Leib aufgegeben, zu himmlischer Gesellschaft gelangt."

4. (Der Erhabene:)
„*Liebes sagst du von ihnen, die Māras Fessel abstreiften;*
Wessen Lehre haben sie vernommen, daß sie die Bande des Werdens sprengten?"[3])

5. (Ghaṭīkara:)
„*Kein anderer als der Erhabene, keine andere Verkündigung war es als die von dir,*
Dessen Lehre sie vernommen haben, daß sie die Bande des Werdens sprengten.

---

[1]) Die Avihā (skr. *avṛhā*, Mahāvastu II. 314[8], 349[1]) sind eine bestimmte Götterklasse.

[2]) Mit der Zuweisung der Reden und Gegenreden richte ich mich nach der Verteilung des *iti* in den Handschriften. Jede einzelne Rede schließt mit *iti*. Mit Strophe 1 stellt Ghaṭīkāra seine Begleiter im allgemeinen vor, der Buddha fragt nach näheren Angaben in Str. 2, und in Str. 3 nennt der Deva die sieben Namen.

[3]) Wtl.: „Wessen Lehre vernommen (oder verstanden) habend, sprengten sie usw." Ebenso in 5 und 6.

Wodurch Name und Form restlos aufgehoben werden,
Diese Lehre haben sie vernommen, daß sie die Bande des Werdens sprengten."

6. (Der Erhabene:)
„*Ein tiefsinniges Wort sprichst du da aus, schwer zu begreifen, gar schwer zu erkennen;*
Wessen Lehre hast du vernommen, daß du ein solches Wort sprichst?"

7. (Ghaṭīkara:)
„*Ein Töpfer*[1]) *war ich ehedem in Vebhaliṅga,*[2]) *Ghaṭīkara* (mit Namen);
Der Ernährer war ich von Vater und Mutter, Laienanhänger des Kassapa,
Abgewendet von geschlechtlicher Lust, heiligen Wandel führend, weltlichen Genüssen fern;
Ich war dein Gefährte, ich war vordem dein Freund.
So kenne ich diese hier, die sieben erhöhten Bhikkhus,
Bei denen Begierde und Haß vernichtet sind, die das Verlangen nach der Welt aufgegeben haben."



8. (Der Erhabene:)
„*Das war wirklich so, wie du sagst, du Erhabener:*
Ein Töpfer warst du ehedem, in Vebhaliṅga, Ghaṭīkara (mit Namen),
Der Ernährer von Vater und Mutter, Laienanhänger des Kassapa,
Abgewendet von geschlechtlicher Lust, heiligen Wandel führend, weltlichen Genüssen fern;
Du warst mein Gefährte, du warst ehedem mein Freund."

9. (Schluß:)[3])

So war die Zusammenkunft der alten Freunde, der beiden, die ihre Seele vervollkommnet haben, die zum letzten Mal leibliche Gestalt getragen.

---

[1]) P. *kumbhakāra*. Auch der Name *Ghaṭīkāra* (so im Majjh., Jāt. und Mahāvastu) bedeutet „Töpfer".

[2]) So im Majjh.; in der Saṃy.-Ausgabe steht V*ehāliṅga*. Das Mahāvastu hat *Veruḍiṅga*.

[3]) Der Komm. I. 111[6] hat hier die Bemerkung *pariyosānagāthā saṃgītikārehi ṭhapitā* „der Schlußvers ist von den Theras, die die Redaktion des Kanon besorgten, beigefügt."

Der Weg zur Reinheit

Erstmalige deutsche Übersetzung

von

BUDDHAGHOSA'S VISUDDHI-MAGGA

der größten systematischen Darstellung

der

LEHRE DES BUDDHA

Aus dem Urtext von Nyanatiloka

Erster Teil:

SITTLICHKEIT

(1) Ehre dem Erhabenen, Heiligen,
Allerleuchteten!

EINLEITUNG.

Es wird gesagt [in Saṁy. I. 13]:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."[1])

Warum aber wird dies gesagt?

Einstmals, so heißt es, als der Erhabene zu Sāvatthī weilte, trat zur Nachtzeit ein gewisser Göttersohn zu ihm, und, um seine eigenen Zweifel loszuwerden, stellte er ihm diese Frage:

„Im Innern Dickicht, außen Dickicht,
Verstrickt im Dickicht ist die Welt;
D'rum frage ich dich, Gotama:
Wer mag dies Dickicht wohl entwirr'n?"

Der Sinn dieser Worte ist kurz folgender: „*Dickicht*" ist eine Bezeichnung des netzartigen Begehrens. Darin nämlich,

[1]) Obige Strophe wird auch angeführt in den ‚Fragen des Milindo' I p. 57 (Nyanatiloka), wo Sittlichkeit als Grundlage der Lehre bezeichnet wird.

daß dieses Begehren, immer und immer wieder, unten wie oben, bei den sichtbaren und anderen Objekten, aufsteigt, darin gleicht es eben dem als das Netzwerk der Zweige von Bambusbüschen u. dgl. geltenden Dickicht. — *„Im Innern Dickicht, außen Dickicht"* aber wird gesagt, weil eben jenes Begehren sowohl hinsichtlich des eigenen als auch des fremden Besitzes, des eignen und fremden Daseins, wie der inneren und äußeren [Bewußtseins-]Grundlagen[1]) aufsteigt. In das in solcher Weise anwachsende Dickicht nun ist die Welt verstrickt. Gleichwie der Bambus oder andere Sträucher im Bambusdickicht usw. verstrickt sind, so ist die ganze, uns als die verschiedenen Wesensklassen[2]) bekannte Welt in dieses Begehrensdickicht verstrickt, verwoben, verflochten: das ist der Sinn. — (2) *„D'rum frage ich dich, Gotama"* bedeutet: ‚Da die Welt auf diese Weise verstrickt ist, darum frage ich dich, Gotama' — den Erhabenen mit dem Familiennamen anredend. — *„Wer mag dies Dickicht wohl entwirr'n?"* bedeutet: er fragt, wer dieses die drei Daseinsgebiete[3]) verstrickende Dickicht entwirren könne, wer imstande sei, es zu lichten.



Und der Erhabene, der sich in unumschränktem Wissen hinsichtlich aller Dinge bewegt, der Höchste unter den Himmelswesen, Sakka- und Brahmagöttern, von vierfachem Selbstvertrauen erfüllt,[4]) im Besitz der zehn Kräfte,[5]) von unumschränktem Wissen und allerkennend, er hat dem Göttersohn auf seine Frage hin mit dieser Strophe als Erklärung geantwortet:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."

Von dieser Strophe, die der Weise
Gelehrt hat, will den wahren Sinn

---

[1]) *āyatana*. Die 6 inneren oder subjektiven Grundlagen sind: die fünf Sinne und das Denken; die sechs äußeren oder objektiven: die fünf Sinnenobjekte und das Denkobjekt.

[2]) Vgl. Aṅgutt. IX. No. 24.

[3]) d. i. Sinnenwelt, Formenwelt und Formfreie Welt.

[4]) Erklärt in Aṅgutt. IV. No. 8.

[5]) Erklärt in Aṅgutt. X. No. 21 u. 22, u. Majjh. No. 12.

In allen Teilen ich erklär'n,
Beginnend mit der Sittlichkeit.

Den Mönchen, die, trotz ihrer Weihe,
Der selt'nen, in des Siegers Ordnung
Den sichern, g'raden Weg zur Reinheit,
Der alle Tugenden umfaßt,

Nicht in Wirklichkeit erkennen
Und, obzwar nach Reinheit strebend,
Doch trotz alles ihres Eifers
Diese Reinheit noch nicht fanden:

Zu ihrer Freude will ich weisen
Den „*Reinheitsweg*", — in dem enthalten
Die lautersten Bestimmungen —
Gestützt auf die Erklärungsweise

Der Insassen des Großen Klosters.[1])
D'rum all', die ihr nach Reinheit strebt,
Ihr Guten, höret wohl auf mich
Und das, was ich euch lehren will!

Hier nun hat man unter „*Reinheit*" (visuddhi) das von allen Flecken geklärte, völlig lautere Nirwahn zu verstehen. Und der „*Reinheitsweg*" (visuddhi-magga) ist der zu dieser Reinheit führende Weg. „*Weg*" bezeichnet das Mittel zu ihrer Erlangung. Diesen Weg zur Reinheit werde ich erklären: das ist der Sinn.

Dieser Weg zur Reinheit nun wird an manchen Stellen durch Hellblick (vipassanā) erklärt, z. B.:

„Vergänglich sind die Dinge all:
Wenn das mit Weisheit man erschaut,
So wird man all des Leidens satt.
Und das als Weg zur Reinheit gilt."
[Dhammap. 277—79.]

[1]) Mahā-Vihāra, bei der ehemaligen Königstadt Anurādhapura in Ceylon, deren Ruinen noch heute zu sehen sind. Vgl. Nyanatiloka, Sechser — Siebenerbuch, Vorrede X—XI.

(3) An manchen Stellen durch Vertiefung (jhāna) und Wissen (paññā), z. B.:

„In wem Vertiefung ist und Wissen,
Der wahrlich ist dem Nirwahn nah."
[Dhammap. 372.]

An manchen Stellen durch die Tat (kamma) usw., z. B.:

„Durch Tat, Rechtschaffenheit und Wissen,
Durch edles Leben, Sittlichkeit:
Nur dadurch werden Menschen rein,
Und nicht durch Reichtum, nicht durch Stand."
[Saṁy. I p. 34. 35; Majjh. No. 143.]

An manchen Stellen durch Sittlichkeit usw., z. B.:

„Wer stets in Sittlichkeit vollkommen
Und weise, wohl gesammelt ist,
Voll Willenskraft und selbstentschlossen,
Der kreuzt den Strom, der schwer zu kreuzen."
[Saṁy. I. p. 53.]



An manchen Stellen durch die Pfeiler der Achtsamkeit (sati-paṭṭhānā), z. B.:

„Dieser Weg, ihr Mönche, ist der einzige Weg zur Reinheit der Wesen . . . . zur Verwirklichung des Nirwahns, nämlich die vier Pfeiler der Achtsamkeit." [Dīgha No. 22, Majjh. No. 10.][1])

Dasselbe gilt auch für die Rechten Anstrengungen[2]) usw. [die vier Machtfährten, die fünf sittlichen Fähigkeiten und Kräfte, die sieben Glieder der Erleuchsung, den achtfachen Pfad].[3])

In der obigen Antwort [des Erhabenen] aber wird der Weg zur Reinheit durch Sittlichkeit usw. [näml. Geistessammlung und Wissen][4]) erklärt. Die Auslegung der Stelle ist kurz folgende:

„*Sittlich fest*" bedeutet: in Sittlichkeit feststehend. Und nur wer die Sittlichkeit ganz erfüllt, gilt hier als feststehend

---

[1]) Siehe auch mein ‚Wort des Buddha' p. 61—62 (2. Aufl.).

[2]) Erklärt in Aṅgutt. IV. No. 13. 14. 69. u. ‚Wort des B.', p. 51—61.

[3]) Siehe Nyanatiloka, Die Reden des Buddha, Einerbuch, p. 64—65 (2. Aufl.).

[4]) Siehe die Dreiteilung des Achtfachen Pfades in ‚Wort des B.' p. 30.

in der Sittlichkeit. Der Sinn ist also hier der, daß man durch Erfüllung der Sittlichkeit in Sittlichkeit fest stehe. — „*Mann*" steht für Lebewesen. — „*Weise*" bedeutet: weise infolge des Karma-gezeugten und von den angeborenen drei [Wirkens-] Motiven[1]) begleiteten Wissens (kamma.jā-ti.hetuka-paṭi-sandhi-paññā). — „*Der den Geist* (citta) *entfaltet und das Wissen* (paññā)" bedeutet: der die Sammlung (samādhi) und den Hellblick (vipassanā) entfaltet. Sammlung nämlich ist hier durch das Leitwort Geist angedeutet, und Hellblick durch die Bezeichnung Wissen.[2]) — „*Eifrig*" (eig. feurig) bedeutet: voll Willenskraft; denn die Willenskraft wird als Eifer (eig. Feuer)[3]) bezeichnet, weil sie die geistigen Verderbtheiten (kilesa) völlig ausbrennt. Und wer diesen Eifer besitzt, ist eifrig. — In „*besonnen*" (nipaka) wird Wissen mit Besonnenheit bezeichnet, und wer damit erfüllt ist, gilt als besonnen. Durch dieses Wort wird das „erhaltende Wissen" angedeutet. In obiger Antwort ist nämlich „Wissen" dreimal enthalten. Das erste darunter ist angeborener Verstand (jāti-paññā), das zweite ist das Hellblick-Wissen (vipassanā-paññā), und das dritte das erhaltende Wissen (parihāriyā-paññā), das alle Angelegenheiten leitet. — „*Bhikkhu*" (Mönch) ist, wer im Daseinskreislauf[4]) ‚Gefahr erblickt' (bhayam ikkhati).[5]) — „*Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n*" bedeutet: (4) gleichwie ein Mann, der fest auf dem Boden steht, mit seinem gut geschliffenen Schwertmesser ausholend ein großes Bambusdickicht lichten mag: so auch — ausgerüstet mit sechs Dingen, nämlich dieser Sittlichkeit und dieser durch das Leitwort „Geist" angedeu-

---

[1]) Diese 3 Motive oder Beweggründe des Handelns (*hetu*) sind: Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Unverblendung (*a-lobha, a-dosa, a-moha*).

[2]) Über die Entfaltung (*bhāvanā*) von Hellblick u. Sammlung s. Nyanatiloka, Zwei Buddhistische Essays, p. 1—3 (No. X von ‚Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus').

[3]) Auch ‚Eifer' geht, nach Grimm, zurück auf ahd. eit = Feuer, und eibar = brennend.

[4]) *saṁsāra*; s. ‚Wort des B.', Anm. 8.

[5]) Zu dieser in den Texten so beliebten Wortspielerei vgl. Ny., ‚Reden des B.', VI. No. 43, VII. p. 284, an welch letzterer Stelle ‚*bhikkhu*' erklärt wird als einer, der die bösen Eigenschaften zerbrochen ($\sqrt{}$*bhid*) hat; ferner Ny., ‚Fragen des Milindo', I. p. 141.

teten Sammlung, sowie diesem dreifachen Wissen und diesem Eifer — mag der Mönch, feststehend auf dem Boden der Sittlichkeit (sīla) und mit seinem durch Willenskraft ausgestreckten Arme des erhaltenden Wissens (parihāriyā-paññā) das auf dem Steine der Sammlung (samādhi) wohl geschliffene Schwert des Hellblick-Wissens (vipassanā-paññā)*) schwingend jenes in seinen eignen Bereich eingedrungene**) ganze Begehrensdickicht völlig entwirren, zertrennen, zerteilen. Im Momente des Pfadeintrittes (magga-khaṇa) nun lichtet er jenes Dickicht, und im Momente der Zielerreichung (phala-khaṇa)[1]) hat er das Dickicht gelichtet und ist unter Himmelswesen und Menschen der höchsten Gaben würdig. Darum sagt der Erhabene:

„Der weise Mann, der, sittlich fest,
Den Geist entfaltet und das Wissen,
Der eifrige, besonn'ne Mönch:
Er mag dies Dickicht wohl entwirr'n."



Hier nun hat der Mönch in jenem Wissen [näml. dem angeborenen Verstand], aufgrund dessen er weise genannt wird, keine weitere Anstrengung zu machen, denn kraft seines früheren [vorgeburtlichen] Wirkens ist jenes Wissen in ihm bereits zustande gekommen. „*Eifrig*" und „*besonnen*" besagt, daß — in der Willenskraft ausharrend, im Wissen klarbleibend und in Sittlichkeit feststehend — er die durch die Bezeichnungen Geist und Wissen angedeutete Sammlung und den Hellblick zu entfalten habe.

Somit zeigt der Erhabene hier den Weg zur Reinheit unter den Gesichtspunkten: Sittlichkeit (sīla), Sammlung (samādhi) und Wissen (paññā). Insofern wird also von ihm gewiesen: die dreifache Schulung, die dreifach segensreiche Lehre, die Grundlage des dreifachen Wissens, die Vermeidung der beiden Extreme und Befolgung des mittleren Pfades, das

*) [P. T. S. 4[4]] Lies: *vipassanā. paññā-satthaṁ* (statt: *vipassanaṁ paññā*—).

**) [P. T. S. 4[6]] Das Komma nach *patitaṁ* ist zu streichen.

[1]) Über die vier Pfade *(magga)* und Ziele *(phala*, wörtl. Früchte) der Heiligkeit s. Aṅgutt. III. No. 85—87; IV. No. 235; VIII. No. 59—60 u. Nyanatiloka, Pugg. Paññ. No. 27—50.

Mittel zur Überkommung der Abgründe usw., die Überwindung der Verderbtheiten auf dreifache Weise, die Unterdrückung der Ausschreitungen usw., die Läuterung von der dreifachen Befleckung, die Grundlage des Stromeintrittes usw. Und wieso?

Hier ist durch Sittlichkeit die Schulung in hoher Sittlichkeit (adhi.sīla-sikkhā) angedeutet, durch Sammlung die Schulung in hoher Geistigkeit (adhi.citta-sikkhā) und durch Wissen die Schulung in hohem Wissen (adhi-paññā-sikkhā)[1].

Ferner ist durch Sittlichkeit der segensreiche Ausgangspunkt der Lehre angedeutet; denn daß Sittlichkeit der Ausgangspunkt der Lehre ist, geht hervor aus den Worten: „Was nun ist der Ausgangspunkt der verdienstvollen*) Zustände? Es ist die völlig geläuterte Sittlichkeit" [s. V. p. 143]; ferner aus den Worten: „Das Abstehen von allem Bösen usw."[2])

Und die Sittlichkeit ist segensreich, insofern sie Reuelosigkeit und andere Vorzüge verschafft. — Durch Sammlung ist die segensreiche Mitte der Lehre angedeutet; denn nach den Worten: „Die Erweckung des Guten (5) usw."[2]) bildet die Sammlung den mittleren Teil der Lehre. Und die Sammlung ist segensreich, insofern sie die magischen Fähigkeiten und ähnliche Vorzüge verschafft. — Durch Wissen ist das segensreiche Ende der Lehre angedeutet; denn daß Wissen den Schluß der Lehre bildet, geht hervor aus den Worten: „Die Läuterung des eignen Herzens: „Dies ist die Lehre des Buddha",[2]) ferner aus der Überlegenheit des Wissens. Und das Wissen ist segensreich, insofern es Unerschütterlichkeit[3]) hinsichtlich der erwünschten und unerwünschten Dinge verschafft, denn es heißt:

„Gleichwie ein Fels aus einem Stück
Vom Winde nicht erschüttert wird,

---

[1]) Vgl. Aṅgutt. III. No. 81—84.

*) [P. T. S. 4[5]] Lies: *ādi kusalānaṁ* (statt *ādikusalānaṁ).*

[2]) In dem bekannten Verse (Dhp. 183): „Das Abstehen von allem Bösen, Die Erweckung des Guten, Die Läuterung des eignen Geistes: Das ist die Lehre der Buddhas." — Vielleicht hat man *buddhânusāsanaṃ (= buddhassa anusāsanaṁ)* zu lesen anstatt *buddhāna' sāsanaṁ (= buddhānaṁ sāsanaṁ).*

[3]) *tādi-bhava,* das ‚So-sein', Sichgleichbleiben, Unerschütterlichkeit. *tādi* (skr. *tā-dṛś)* eig. wie jener aussehend, jenem gleich, solch einer.

So können weder Lob noch Tadel
Erschüttern je den weisen Mann."
[Dhammap. Vers 81.]

Ebenso ist durch Sittlichkeit die Grundlage des ‚dreifachen Wissens' (te.vijja-tā)[1]) angedeutet, denn aufgrund der Vollendung in der Sittlichkeit erlangt man die drei Wissen, nichts darüber hinaus. Durch Sammlung ist angedeutet die Grundlage der sechs Höheren ‚Geistesfähigkeiten' (abbiññā),[2]) denn aufgrund der Vollendung in der Sammlung erlangt man die sechs Höheren Geistesfähigkeiten, nichts darüber hinaus. Durch Wissen ist die Grundlage der verschiedenen ‚Analytischen Wissen' (paṭisambhidā)[3]) angedeutet, denn aufgrund der Vollendung im Wissen erlangt man die vier Analytischen Wissen, auf keine andere Weise.



Durch Sittlichkeit ist ferner angedeutet die Vermeidung des in Hingebung an den Sinnengenuß[*]) (kāma-sukha) bestehenden Extrems, durch Sammlung die Vermeidung des in Hingebung an Selbstkasteiung (atta-kilamatha) bestehenden Extrems, und durch Wissen die Befolgung des Mittleren Pfades (majjhimā paṭipatti).[4])

Ebenso ist durch Sittlichkeit das Mittel zur Überkommung der Abgründe (apāya)[5]) angedeutet, durch Sammlung das

---

[1]) Die drei Wissen *(vijjā)* sind: Erinnerung an frühere Daseinsformen, das Himmlische Auge und das Wissen von der Versiegung der Leidenschaften. Ausführlich in Aṅgutt. III, No. 58, 59, 99; Majjh. No. 77 u. 119; Pugg. No. 239 (Ny.).

[2]) Nämlich: 1. Magische Fähigkeiten, 2. das Himmlische Ohr, 3. der Anderen Herzen durchschauen, 4. Erinnerung an frühere Daseinsformen, 5. das Himmlische Auge, 6. das Wissen von der Versiegung der Leidenschaften (4. 5. u. 6. sind auch als die ‚drei Wissen' bekannt; s. vor. Anm.). Ausführlich in Aṅgutt. III. No. 99; V. No. 23; Majjh. No. 77 u. 119.

[3]) Dieselben sind: 1. das Analytische Wissen der wahren Bedeutung *(attha-paṭisambhidā)*; 2. des Gesetzes *(dhamma-p.)*; 3. der Sprache *(nirutti-p.)*; 4. der Darlegung *(paṭibhāna-p.)*. Vgl. Aṅgutt. V. No. 86; IV. No. 173.

*) Über *kāmasukh' allikānuyoga* s. P. T. S. Dict. unter *allika*.

[4]) Über diese beiden Extreme und den Mittleren Pfad s. Dhammacakkapavattana-Sutta (Mahāvagga), die vom Meister in Benares gehaltene erste Predigt, durch die er seine fünf ersten Jünger gewann.

[5]) Die 4 Abgründe, wörtl. ‚Abwege', sind: Tierreich, Dämonenreich,

Mittel zur Überkommung der Sinnenwelt (kāma-dhātu), durch Wissen das Mittel zur Überkommung alles Daseins (bhava).

Durch Sittlichkeit ist ferner angedeutet die Überwindung der Verderbtheiten, u. zw. im Sinne einer ‚teilweisen Überwindung' (tad.aṅga-ppahāna),[1]) durch Sammlung deren Überwindung im Sinne von ‚Lähmung' (vikkhambhana-ppahāna),*) durch Wissen die Überwindung im Sinne von ‚Austilgung' (samuccheda-ppahāna).[2])

Ebenso ist durch Sittlichkeit die Unterdrückung der Verderbtheiten beim Ausschreiten angedeutet, durch Sammlung ihre Unterdrückung zur Zeit des Entstehens, durch Wissen ihre Unterdrückung zur Zeit der Neigung.

(6) Ferner ist durch Sittlichkeit die Läuterung von der Befleckung durch bösen Wandel angedeutet, durch Sammlung die Läuterung von der Befleckung durch das Begehren, durch Wissen die Läuterung von der Befleckung durch Ansichten.

Durch Sittlichkeit ist ebenso angedeutet die Grundlage zur Sotapanschaft und Sakadagamischaft (Stromeintritt und Einmalwiederkehr), durch Sammlung die Grundlage zur Anagamischaft (Niewiederkehr), durch Wissen die Grundlage zur Arahatschaft (Heiligkeit). Der Sotapan (Stromeingetretene) nämlich gilt als vollendet in der Sittlichkeit, ebenso der Sakadāgāmī (Einmalwiederkehrende); der Anāgāmī (Niewiederkehrende) aber gilt als vollendet in der Sammlung, und der Arahat (Heilige) als vollendet im Wissen.

Insofern nun sind folgende neun Dreiergruppen von Vorzügen angedeutet: die dreifache Schulung, die dreifach segensreiche Lehre, die Grundlage des dreifachen Wissens usw., die

---

Gespensterreich, Hölle. Vgl. Ny., Ein.- Dreierbuch, p. 236, Anm. 1, und p. 169, Anm. 1.

[1]) Genau wie das Dunkel durch das Licht der Lampe verschwindet, so verschwindet diese oder jene üble Eigenschaft kraft dieser oder jener guten Eigenschaft (vgl. Kom.). Nach Manoratha-pūraṇī (sinh. Ausg. p. 28) ist *tad-aṅgappahāna* bedingt durch ‚Hellblick' (*vipassanā*)

*) Zu *vikkhambhana* vgl. P. T. S. Dict. unter *khambha* und *vikkhambhati*.

[2]) Diese letztere Überwindung ist identisch mit der Erreichung der vier Pfade der Heiligkeit und, im Gegensatz zu den beiden ersteren, als endgültig zu betrachten.

Vermeidung der zwei Extreme und die Befolgung des Mittleren Pfades, die Mittel zur Überkommung der Abgründe, die dreifache Überwindung der Verderbtheiten, die Unterdrückung der Ausschreitung usw., die Läuterung von der dreifachen Befleckung, die Grundlage zur Sotapanschaft usw. und noch weitere solche Dreiergruppen von Vorzügen.

Hier endet die Einleitung.

Erster Teil:

Darstellung der Sittlichkeit.

Wenn auch auf diese Weise der Weg zur Reinheit unter den zahlreiche Vorzüge einschließenden Gesichtspunkten von Sittlichkeit, Sammlung und Wissen erklärt wurde, so wurde er dennoch bloß in sehr kurzen Worten erklärt. Dies genügt daher nicht, um für alle von Nutzen zu sein. Um ihn somit ausführlich darzustellen, hat man zuerst betreffs der Sittlichkeit folgende Fragen aufzuwerfen:



1. Was ist Sittlichkeit? 2. In welchem Sinne hat man Sittlichkeit zu verstehen? 3. Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit? 4. Welches sind die Segnungen der Sittlichkeit? 5. Wieviele Arten der Sittlichkeit gibt es? 6. Was ist ihr Getrübtsein? 7. Was ist ihre Lauterkeit?

Dies nun sind die Antworten hierauf:

1.

Was ist Sittlichkeit?

Es sind solche Erscheinungen wie Wille usw., die in einem anwesend sind, während man das Töten von Lebewesen[1]) usw. [näml. Stehlen, geschlechtliches Ausschreiten, Lügen, Zwischenträgerei, rohe Rede, törichtes Plappern] meidet oder seine verschiedenen Pflichten*) erfüllt. In Paṭisambhidā [I. p. 44]

---

[1]) Der Kommentar sagt, daß *pāṇa* im vulgären Sinne ,Wesen' *(satta)*, im absoluten Sinne aber ,Lebensfähigkeit' *(jīvit' indriya)* bedeute.

*) [P. T. S. 6[3]] Jedenfalls *vatta-paṭivattaṁ* (statt — *paṭipattiṁ*) zu lesen. Vgl. 7[2].

nämlich wird gesagt: „*Was ist Sittlichkeit? Es gibt im Willen bestehende Sittlichkeit, in Geistesverfassung bestehende Sittlichkeit, in Zügelung bestehende Sittlichkeit und in Nicht-ausschreitung bestehende Sittlichkeit.*"

Von diesen nun ist die im Willen (cetanā) bestehende Sittlichkeit der Wille bei Vermeidung des Tötens von Lebewesen usw. oder bei Erfüllung der verschiedenen Pflichten. Die in Geistesverfassung (cetasika) bestehende Sittlichkeit ist die Abneigung bei Vermeidung des Tötens usw. Außerdem: die im Willen bestehende Sittlichkeit ist der mit der siebenfachen Wirkensfährte [näml. Vermeidung der 3 körperlichen und 4 sprachlichen Taten: d. i. Töten, Stehlen, geschlechtliches Ausschreiten; Lügen, Zwischenträgerei, rohe Rede, törichtes Plappern] verbundene Wille beim Aufgeben des Tötens usw. Und die in Geistesverfassung bestehende Sittlichkeit bilden solche Erscheinungen, wie Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Erkenntnis, die besprochen wurden in den Worten: „Die Begierde aufgebend, verweilt er gierlosen Herzens usw." [Aṅg. IV, No. 198.]

Die in Zügelung (saṁvara) bestehende Sittlichkeit hat man in fünffacher Weise zu verstehen, nämlich als: Zügelung gemäß der Ordenssatzung, Zügelung durch Achtsamkeit, Zügelung durch Erkenntnis, Zügelung durch Duldsamkeit und Zügelung durch Willenskraft. — Hier nun bezieht sich auf Zügelung gemäß der Ordenssatzung (pātimokkha-saṁvara) der Ausspruch: „Mit dieser Zügelung gemäß der Ordenssatzung ist er versehen, ist er völlig ausgestattet" [Vibh. p. 246]. Auf Zügelung durch Achtsamkeit (sati-saṁvara) beziehen sich die Worte: „Er hütet den Sehsinn, erlangt Zügelung des Sehsinnes" [Aṅg. IV. No. 14]. Auf Zügelung durch Erkenntnis (ñāṇa-saṁvara) beziehen sich die vom Erhabenen an Ajita gerichteten Worte:

„Die Achtsamkeit hemmt alle Ströme
Der Leidenschaften in der Welt;
Die Ströme zügeln lehre ich:
Durch Wissen schließt man alle ab."*)
[Sutta-Nipāta, Vers 1035.]

*) [P. T. Z. 7[13]] Der Kommentar hat *pidhiyyare (pi + $\sqrt{}$ dhā)* statt *pithiyati.*

Auch die [weise] Benutzung der Gebrauchsgegenstände sei hier eingeschlossen. Die Zügelung aber, auf die sich die Worte „Duldsam ist er gegen Kälte und Hitze" usw. [Majjh. No. 2] beziehen, ist die Zügelung durch Duldsamkeit (khanti-saṁvara). In den Worten: „Einen aufgestiegenen sinnlichen Gedanken duldet er nicht" usw. [Aṅg. IV. No. 14] ist die Zügelung durch Willenskraft (viriya-saṁvara) angedeutet; auch die Reinheit der Lebensweise ist hierein eingeschlossen. — Diese fünffache Zügelung also, ebenso wie die Abneigung der das Böse scheuenden edlen Söhne bei irgend einer eingetretenen Gelegenheit: dies alles hat man als die in Zügelung bestehende Sittlichkeit aufzufassen.

Die im Nichtausschreiten (a.vītikkama) bestehende Sittlichkeit ist das körperliche und sprachliche Nichtausschreiten bei Befolgung der Sittlichkeit.

Die Frage, was Sittlichkeit ist, ist somit erklärt. (8) Nun betreffs der übrigen Fragen:

2.

In welchem Sinne hat man Sittlichkeit zu verstehen?

Sittlichkeit hat man zu verstehen im Sinne von Sitten-ausübung. Und was ist diese Sittenausübung? Sie ist das Zusammenhalten, d. h. das Nichtauseinandergehenlassen der körperlichen und anderer Taten kraft guten Sittenwandels.*) Oder: sie ist die Unterlage, d. h. die Stütze, im Sinne einer Grundlage, für die verdienstvollen Zustände. Alle, die sich auf Worterklärungen verstehen, geben diesen doppelten Sinn hier zu. Andere aber erklären hier den Sinn in der Weise, daß Sittlichkeit (sīla) ‚Haupt' (siras) oder ‚Kühlung' (sītala) usw. bedeute. Nunmehr kommt die Frage:

*) Das Komma nach vā [P. T. S 8[4]]. 8 ist besser zu streichen, ebenso der Punkt nach attho (8[5]).

3.

Was sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit?

Ihr „*Merkmal*“ (lakkhaṇa) ist die Sittenübung,
Wenn sie auch vielgeteilt erscheint,
Wie für die vielgeteilten Farben
Die Sichtbarkeit[1]) ihr Merkmal ist.

Denn gerade wie das Gebiet der Farben, trotz der mannigfachen Einteilung in blau, gelb usw., eben die Sichtbarkeit als Merkmal hat und trotz jener Einteilung über das Sichtbarsein nicht hinausgeht, genau so auch hat, trotz ihrer mannigfachen Einteilung, die Sittlichkeit als Merkmal eben die Sittenausübung, die erklärt wurde als das Zusammenhalten der körperlichen und anderen Taten und als die Grundlage der heilsamen Zustände. Und von der solches Merkmal zeigenden Sittlichkeit wurde gesagt:

„Im Tilgen üblen Sittenbrauchs
Und ihrer Unverdorbenheit:
Darin ihr ganzes „*Wesen*“ (rasa) liegt,
Als Zustand und als Tätigkeit.“*)

Somit besteht diese Sittlichkeit, in ihrem Wesen als Tätigkeit, im Zerstören der Unsittlichkeit; und, in ihrem Wesen als erlangtem Zustand, in Untadeligkeit. Denn in dem Ausdrucke: „Merkmal usw.“ gilt ‚Wesen‘ entweder als Tätigkeit oder als Zustand.

Die Weisen haben dargetan,
Daß sie als Reinheit sich erzeigt,
Daß das Gewissen**) und die Scham***)
Für sie die Unterlage sind.

(9) Diese Sittlichkeit nämlich zeigt sich in ihrer „*Äußerung*“ (paccupaṭṭhāna) als Reinheit, nämlich als Reinheit in Werken, Worten und Gedanken; und durch Reinheit tut sie sich kund und tritt in einen festen Zustand ein. Schamgefühl und Ge-

---

[1]) [P. T. S. 8[11]] Lies: *sanidassanattaṁ* (statt *-atthaṁ*).
*) [P. T. S. 8[17]] Lies: *kiccasampatti-atthena.*
**) *ottappa.*
***) *hirī.*

wissensscheu aber werden von den Weisen als ihre *„Grundlage“* (pada-ṭṭhāna), d. i. als ihre nächste Ursache,*) erklärt. Denn sind Schamgefühl und Gewissensscheu anwesend, so festigt sich die Sittlichkeit; fehlen diese aber, so kann Sittlichkeit weder entstehen noch sich festigen.

In dieser Weise sind Merkmal, Wesen, Äußerung und Grundlage der Sittlichkeit zu verstehen.

4.

Welches sind die Segnungen der Sittlichkeit?

Ihre Segnungen bestehen in der Erlangung der Reuelosigkeit und vieler anderer Vorzüge. Es wird nämlich gesagt [Aṅg. X No. 1]: „Die guten Sitten, Ānanda, haben die Reuelosgikeit zum Segen.“ Ferner wird gesagt [Dīgha No. 16; Aṅg. V. No. 213]: „Folgende fünf Segnungen, ihr Hausleute, werden dem Sittenreinen für seine Erfüllung der Sittlichkeit zuteil: welche fünf?

„Der Sittenreine, sittlich Vollkommene, ihr Hausleute, gewinnt infolge seiner Strebsamkeit großen Überfluß an Schätzen. Das ist die erste Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, verbreitet sich über den Sittenreinen, sittlich Vollkommenen, ein guter Ruf. Das ist die zweite Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute: in jedweder Gesellschaft, zu der der Sittenreine, sittlich Vollkommene, sich hinbegibt — seien es Adelige, Brahmanen, Hausleute oder Asketen — da tritt er voll Sicherheit auf, ohne Verwirrung. Das ist die dritte Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, erwartet den Sittenreinen, sittlich Vollkommenen, ein ungetrübter Tod. Das ist die vierte Segnung.

„Fernerhin, ihr Hausleute, gelangt der Sittenreine, sittlich Vollkommene, beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, auf glückliche Fährte, in himmlische Welt. Das ist die fünfte Segnung.“

Weitere zahlreiche Segnungen der Sittlichkeit — beginnend

---

*) *āsanna-kāraṇaṁ.*

mit dem Lieb- und Angenehmsein und endend mit der Versiegung der Leidenschaften (Flecken) — werden besprochen in der Rede [Majjh. No. 6]: „Wünscht sich, ihr Mönche, der Mönch, daß er seinen Ordensbrüdern lieb und angenehm sei und von ihnen geachtet und geehrt werde, so soll er die Sittengebote erfüllen" usw.

Somit bestehen die Segnungen der Sittlichkeit in vielen Vorzügen, wie Reuelosigkeit und anderen.

Und außerdem:

„Wer kann die Segensgrenze nennen
Des Sittenwandels*), ohne den
Es keinen Halt gibt in der Lehre
Für all' die Söhne edler Art!

„Nicht Ganges und nicht Yamunā,
Nicht Sarabhū, Sarasvatī,
Nicht Aciravatī, Mahī:
Nicht können diese Ströme all

„Die Lebewesen in der Welt
Von ihrem Schmutze je befrei'n;
Vom Schmutze kann sie nun befrei'n
Das Wasser edler Sittlichkeit.

„Die Winde nicht, die regenschwangern,
Auch nicht das gelbe Sandelholz,
Nicht Perlenketten, Edelsteine,
Auch nicht das milde Mondeslicht,

„Kann stillen hier der Wesen Qual.
Nein, nur die edle Sittlichkeit,
Die wohlbefolgte, kühlende,
Bringt allen Wesen Linderung.

„Wie gliche wohl ein andrer Duft
Jemals dem Duft der Sittlichkeit,
Der Duft, der mit dem Winde weht
Und der dem Wind entgegengeht!

*) [P. T. S. 10²] Das Komma nach *-paricchedaṁ* ist zu streichen. Mg. Tin war hier offenbar die Satzkonstruktion nicht ganz klar.

„Wie gäb' es gleich der Sittlichkeit
Wohl eine andre Himmelsleiter!
Wie gäb' es wohl ein andres Tor,
Das zu des Nirwahns Stätte führt!

„Wenn auch mit Perlenschmuck geschmückt,
Kein Fürst erstrahlt in solchem Glanz
Wie ein Asket, ein Einsiedler,
Im Schmucke seiner Sittlichkeit.

„Jedweder Furcht vor Selbstverachtung
Die Sittlichkeit ein Ende macht,*)
Und Glück und Ehre bringet sie
Dem Manne, der sie rein befolgt.

„So ist die Rede zu versteh'n
Vom hohen Lohn der Sittlichkeit,
Die aller Tugend Wurzel ist
Und aller Übel Macht zerstört."

5.

Wieviel Arten der Sittlichkeit gibt es?

Auf diese Frage nun lautet die Antwort:

(I) (1) Mit Hinsicht auf ihr eignes Merkmal ist die ganze Sittlichkeit von einer Art.

(II) Zweifach ist sie: 1. als Ausübung oder Vermeidung; 2. als gute Benehmensweise oder unheiliger Wandel; 3. als Vermeidung oder Nichtvermeidung; 4. als abhängig oder unabhängig; 5. als zeitlich begrenzt**) oder lebenslänglich; 3. als eingeschränkt oder uneingeschränkt; 7. als weltlich oder überweltlich.

(III) Dreifach ist sie: 1. als niedrig, mittelmäßig oder erhaben; ebenso: 2. als durch das Ich beherrscht, durch die Welt beherrscht oder durch das Gesetz beherrscht; 3. als beeinflußt oder gestillt; 4. als rein, unrein oder zweifelhaft; 5. als Sittlichkeit des Schulungbeflissenen (sekha), des Entschulten

*) [P. T. S. 10/17] Lies: *viddhaṁsayati* (statt: *viddhaṁ sayati*).
**) [P. T. S.] Lies: *kāla-pariyantaṁ* (statt *kāya-*).

(asekha) oder des weder Schulungbeflissenen noch Entschulten.

(IV) Vierfach ist sie: 1. als abnehmend, stillstehend, vorzüglicher werdend oder mit Durchdringung verbunden; ferner: 2. als Sittlichkeit der Mönche, der Nonnen, der Nichtvollordinierten oder der Hausleute; 3. als ursprünglich, als Sittenbrauch, als Naturbestimmung oder als vorbedingt; 4. als Zügelung gemäß der Ordenszucht, als Sinnenzügelung, als Reinheit der Lebensweise oder als die Bedarfsgegenstände betreffend.

(V) Fünffach ist sie: 1. als in Reinheit bestehende begrenzte Sittlichkeit usw. In Paṭisambhidā heißt es: „Fünf Arten der Sittlichkeit gibt es: in Reinheit bestehende begrenzte, unbegrenzte, vollendete, unbeeinflußte oder gestillte Sittlichkeit.

Ferner ist sie fünffach: 2. als Überkommung, Abstehung, Wille, Zügelung oder Nichtausschreitung.

(I) Von diesen nun ist in dem Abschnitt der Einer-
(1) gruppe der Sinn in der besprochenen Weise zu verstehen.
(2) (II) Im Abschnitte der Zweiergruppe bedeutet „*Ausübung*" (cāritta) soviel wie Erfüllung der vom Erhabenen als auszuübend vorgeschriebenen Übungsregeln; und
(3) „*Vermeidung*" (vāritta) bedeutet die Nichtausübung dessen, was der Erhabene als nicht auszuübend verworfen hat. Hier nun ist die Wortbedeutung folgende: ‚Ausübung' bedeutet, daß, durch Vervollkommnung in den Übungsregeln, man sich darin [in der Sittlichkeit] übe und darin bewege; und ‚Vermeidung' bedeutet, daß man dadurch sich vor dem Verbotenen hüte und bewahre. Von diesen beiden kommt ‚Ausübung' durch Vertrauen und Willenskraft zustande, und ‚Vermeidung' durch Vertrauen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als Ausübung oder Vermeidung.

In der 2. Zweiergruppe bedeutet ‚gutes Benehmen' (abhisamācāra) das höchste Benehmen. Gutes Benehmen
(4) ist dasselbe wie „*gute Benehmensweise*" (abhisamācārika); oder wegen des guten Benehmens wurde die gute Benehmensweise vorgeschrieben. Sie ist eine Bezeichnung derjenigen Sittenregeln, die nach Abzug der mit rechter Lebensweise endenden acht Sittenregeln [3 in Werken, 4 in Worten und rechte Lebensweise; d. i. der Sittlichkeit, bezw. der 3., 4.

und 5. Stufe des achtfachen Pfades][1]) übrig bleibt. „*Ur-*
(5) *heiliger Wandel*“ (ādibrahmacariyaka) besagt, daß er die Grundlage ist zum heiligen Wandel auf dem Pfade; er ist eine Bezeichnung der mit rechter Lebensweise endenden acht Sittenregeln [rechte Werke, rechte Worte, rechte Lebensweise].[2]) Diese nämlich sind die Grundlage des Pfades, insofern sie bereits vorher geläutert sein müssen. Darum heißt es: „Schon vorher aber ist sein Tun in Werken, sein Tun in Worten und seine Lebensweise völlig geläutert.“

Oder: diejenigen Sittenregeln, die man als die kleinen und ganz kleinen Übungsregeln bezeichnet, (12) gelten als die in ‚guter Benehmensweise‘ bestehende Sittlichkeit, die übrige Sittlichkeit aber als der ‚urheilige Wandel‘. Oder: die in beiden Vibhaṅgas [d. i. Bhikkhu-Vibhaṅga u. Bhikkhunī-Vibhaṅga des Vinaya-Piṭaka] eingeschlossenen Sittenregeln gelten als der urheilige Wandel; und die in den Pflichten der Khandakas [d. i. Mahāvagga und Cullavagga des Vinaya-Piṭaka] eingeschlossenen als die gute Benehmensweise. Durch Erfüllung derselben gelangt der urheilige Wandel zur Erfüllung. Eben darum heißt es [A V. No. 21]: „Wahrlich, ihr Mönche, daß ein Mönch, der das Gesetz der guten Benehmensweise nicht erfüllt hat, das Gesetz des urheiligen Wandels erfüllen wird, das ist nicht möglich.“ Somit ist die Sittlichkeit zweifach: als gute Benehmensweise oder urheiliger Wandel.

In der 3. Zweiergruppe bedeutet die Sittlichkeit als
(6) „*Vermeidung*“ (virati) bloß das Abstehen von Lebenzer-
(7) störung usw.; und die Sittlichkeit als „*Nicht-vermeidung*“ (a.virati) bilden die übrigen Arten wie Wille usw. [Geistesverfassung, Zügelung]. Somit ist die Sittlichkeit zweifach als Vermeidung oder Nicht-vermeidung.

In der 4. Zweiergruppe bezieht sich Abhängigkeit auf die beiden Arten der Abhängigkeit, nämlich die Abhängigkeit von Begehren (taṇhā-nissaya) und die Abhängigkeit von den Ansichten (diṭṭhi-nissaya).

---

[1]) Vgl. ‚Wort des B.‘, p. 30 (2. Aufl.).

[2]) s. vorige Anmerkung.

(8) Hier nun gilt als von Begerhren *„abhängig“* (nissita) diejenige Sittlichkeit, die zustande gekommen ist in der Erwartung auf Daseinsglück, wie : „Ach, möchte ich doch durch diese Sittlichkeit ein Gott werden oder irgend ein Himmelswesen!“ [Añg. IX, No. 172.] Als von Ansichten abhängig gilt diejenige Sittlichkeit, die veranlaßt wurde durch die Ansicht, daß man durch Sittlichkeit die Läuterung

(9) erreiche. Als *„unabhängig“* (a.nissita) gilt die überweltliche Sittlichkeit und die ihre Stütze bildende weltliche Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als abhängig oder unabhängig.

(10) In der 5. Zweiergruppe gilt als *„zeitlich begrenzt“* (kālapariyanta) die für einen gewissen Zeitabschnitt gelobte

(11) Sittlichkeit, und als *„lebenslänglich“* (āpāna.koṭi.ka) die auf zeitlebens gelobte und ebenso aufrecht erhaltene Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als zeitlich begrenzt oder lebenslänglich.

(12) In der 6. Zweiergruppe gilt als *„eingeschränkt“* (sapariyanta) diejenige Sittlichkeit, die ihre sichtbare Beschränkung findet infolge von Gewinn, Ehre, Verwandtschaft, Leib und Leben; das Gegenteil davon bildet die

(13) *„uneingeschränkte“* (a-pariyanta) Sittlichkeit. Auch in Paṭisambhidā [I, 43 der P. T. S.] wird gesagt: „Was ist die eingeschränkte Sittlichkeit? Es gibt die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die der Ehre wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die der Verwandtschaft wegen eingeschränkte Sittlichkeit, die des Leibes oder Lebens wegen eingeschränkte Sittlichkeit.

„Was ist nun die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit? Da überschreitet einer des Gewinnes wegen, des Gewinnes halber, dem Gewinn zuliebe eine Übungsregel, die er auf sich genommen hat. Das ist (13) die des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit.“ In derselben Weise sind auch die übrigen zu erklären. Auch in der Antwort betreffs der uneingeschränkten Sittlichkeit wird gesagt [Paṭisambhidā, I, p. 44]: „Was ist die nicht des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit? Da läßt einer selbst nicht einmal den Gedanken aufkommen, des

Gewinnes wegen, des Gewinnes halber, dem Gewinn zuliebe eine Übungsregel zu überschreiten. Wie sollte er sie da gar überschreiten! Das ist die nicht des Gewinnes wegen eingeschränkte Sittlichkeit." Genau in derselben Weise sind auch die übrigen zu erklären. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als eingeschränkt oder uneingeschränkt.

(14) In der 7. Zweiergruppe gilt als „*weltlich*" (lokiya) alle befleckte Sittlichkeit, als „*überweltlich*" (lokuttara) alle (15) unbefleckte Sittlichkeit. Von diesen beiden führt weltliche Sittlichkeit zu höherem Dasein und bildet die Grundlage zur Daseinsentrinnung; denn es wird gesagt: „Die Disziplin (vinaya) hat die Zügelung (saṁvara) zum Zwecke, die Zügelung die Reuelosigkeit, die Reuelosigkeit die Freude, die Freude die Verzückung,[1] die Verzückung die Beruhigung, die Beruhigung das Glück, das Glück die Sammlung, die Sammlung den wahrheitsgemäßen Erkenntnisblick,[2] der wahrheitsgemäße Erkenntnisblick den Daseinsüberdruß,[3] der Daseinsüberdruß die Gierentfremdung, die Gierentfremdung die Erlösung[4], die Erlösung den Erkenntnisblick der Erlösung, der Erkenntnisblick der Erlösung das haftlose, völlige Nirwahn. Dies also ist der Zweck der Belehrung, dies der Zweck der Überlegung, dies der Zweck der Hingebung, dies der Zweck des Hinhörens, nämlich restlose Gemütserlösung" [Parivāra, p. 164]. Überweltliche Sittlichkeit führt zur Daseinsentrinnung und ist der Boden für das selbsterkennende Wissen (paccavekkhanañāṇa). Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als weltlich oder überweltlich.



(16) (III) In der 1. von den Dreiergruppen gilt als „*niedrig*" (hīna) die aus niedrigem Wunsch, Bewußtsein, Tatkraft oder Erwägung entsprungene Sittlichkeit; als „*mittel-* (17) *mäßig*" (majjhima) die aus mittelmäßigem Willen usw.

---

[1] „Freude *(pāmojja)* ist beginnende Entzückung *(pīti)*" (Komn.).

[2] d. i. „Einblick in die bedingte Entstehung von Geistigkeit-Körperlichkeit *(nāma-rūpa)*" (Komm.).

[3] „Dadurch ist intensiver Hellblick *(vipassanā)* angedeutet" (Komm.).

[4] „Identisch mit dem Pfade (des Sotapan usw.)" (Komm.).

(18) entsprungene Sittlichkeit; als *„erhaben“* (panīta) die aus erhabenem Willen usw. entsprungene Sittlichkeit. Oder: ‚niedrig‘ ist die aus Ruhmsucht befolgte Sittlichkeit, ‚mittelmäßig‘ die aus Sucht nach dem Lohne guter Werke befolgte Sittlichkeit, ‚erhaben‘ die aus Pflichtgefühl (eig. ‚weil man so handeln müsse‘) und der Heiligkeit wegen befolgte Sittlichkeit. Oder: ‚niedrig‘ ist die Sittlichkeit, die befleckt ist durch eigene Überhebung und Herabsetzung anderer, denkend: ‚Ich bin sittlich vollkommen, doch diese anderen Mönche sind sittenlos, dem Bösen ergeben‘; ‚mittelmäßig‘ ist die weltliche Sittlichkeit, sofern sie unbefleckt ist; ‚erhaben‘ ist die überweltliche Sittlichkeit. Oder: ‚niedrig‘ ist die Sittlichkeit, die dem Begehren nach Gewinn und Reichtum entsprungen ist; ‚mittelmäßig‘, die der eigenen Erlösung wegen zustande gekommen ist; ‚erhabenen‘, die zu den Vollkommenheiten (pāramitā) gehört und der Erlösung aller Wesen wegen zustande gekommen ist. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als niedrig, mittelmäßig oder erhaben.

(19) In der 2. Dreiergruppe gilt als *„durch das Ich beherrscht“* (attâdhipateyya) diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und (14) Rücksicht gegen sich selber und dem Wunsche, das für einen selber Unpassende aufzugeben;

(20) *„durch die Welt beherrscht“* (lokâdhipateyya) ist diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und Rücksicht gegen die Welt und dem Wunsche, den Tadel der Welt zu

(21) vermeiden; *„durch das Gesetz beherrscht“* (dhammâdhipateyya) ist diejenige Sittlichkeit, die entsprungen ist aus Achtung und Ehrfurcht gegen das Gesetz (Tugendgesetz) und dem Wunsche, die Erhabenheit des Gesetzes hoch zu halten. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als ‚durch das Ich beherrscht‘ usw.

(22) In der 3. Dreiergruppe gilt als *„beeinflußt“* (parāmaṭṭha) diejenige Sittlichkeit, die in den Zweiergruppen als ‚abhängig‘ (8) bezeichnet wird, insofern sie eben durch

(23) Begehren und Ansichten beeinflußt ist. Als *„unbeeinflußt“* (a-parāmaṭṭha) gilt die die Grundlage zum Pfade bildende Sittlichkeit des edlen Weltlings (puthujjana-kalyāṇaka,

oder kalyāṇa-puthujjana) und die mit dem Pfade des ‚Schulungbeflissenen' (sekha) verbundenen Sittlichkeit.

(24) Als *„gestillt"* (paṭippassaddha) gilt die mit dem Ziele der ‚Schulungbeflissenen' und der ‚Entschulten' (a-sekha = Arahat) verbundene Sittlichkeit. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als beeinflußt, unbeeinflußt oder gestillt.

(25) In der 4. Dreiergruppe gilt als *„rein"* (visuddha) diejenige Sittlichkeit, die man erfüllt, ohne sich zu vergehen, oder die im Wiedergutmachen eines begangenen Vergehens (26) besteht. Als *„unrein"* (a-visuddha) gilt die Sittlichkeit eines [Mönches], der nach Verübung eines Vergebens keine (27) Sühne getan hat. Als *„zweifelhaft"* (vematika) gilt die Sittlichkeit eines Mönches, der Zweifel hat in irgend einem Punkte, einem Vergehen oder einer Ausschreitung. Hier nun soll der Asket (yogī) die ‚unreine' Sittlichkeit läutern, hinsichtlich der ‚zweifelhaften' Sittlichkeit aber soll er den Zweifel dadurch beseitigen, daß er sich nicht gegen den Gegenstand vergeht; und so wird er sich wohl fühlen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit zweifach: als rein usw.



(28) In der 5. Dreiergruppe gilt als *„zum Schulungbeflissenen gehörig"* (sekha) diejenige Sittlichkeit, die verbunden ist mit den vier edlen Pfaden [näml. des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Niewiederkehr oder der Heiligkeit] und den drei Zielen der Asketenschaft [näml. dem Ziel des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr oder der (29) Niewiederkehr]. Als *„zum Entschulten gehörig"* (a-sekha) gilt diejenige Sittlichkeit, die mit dem Ziel der Heiligkeit (arahatta-phala) verbunden ist. Die übrige Sittlichkeit (30) gilt als *„zu dem weder Schulungbeflissenen noch Entschulten gehörig"*. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit dreifach: als zum Schulungsbeflissenen gehörig usw.

Insofern nun aber in Paṭisambhidā auch die Natur (pakati) dieser und jener Wesen in der Welt als ‚sīla' bezeichnet wird und man daher den einen als ‚glücklich geartet' (sukha-sīla) bezeichnet, den anderen als ‚übel geartet' oder streitsüchtig oder putzsüchtig, so gibt es auf diese Weise drei Sittlichkeiten: verdienstvolle, schuldvolle

und unentschiedene [oder: heilsame, unheilsame und unentschiedene; kusala, akusala, avyākata [Patisambhidā, p. 44]; und somit ist die Sittlichkeit dreifach: als verdienstvoll usw. Da sich aber hierbei die ‚schuldvolle' Sittlichkeit mit der in obiger Bedeutung aufzufassenden Sittlichkeit in keinem der Merkmale usw. deckt, so ist sie hier nicht angeführt. Deshalb ist die Dreiteilung in der besprochenen Weise zu verstehen.

IV. Hinsichtlich der 1. von den Vierergruppen heißt es:

„Wer Umgang pflegt mit Sittenlosen,
Mit Sittenreinen nicht verkehrt,
Im Übertreten einer Regel
Nichts Böses sieht, in seinem Wahn,
(15) „Von üblem Denken ganz erfüllt,
Nicht über seine Sinne wacht:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(31) „*Mit Untergang verbunden*" (hāna-bhāgiya) ist.
„Und wer sich schon zufrieden gibt
Mit dem Gewinn der Sittlichkeit,
Doch auf Befolgung geist'ger Übung (kammaṭṭhāna)
Den Sinn zu richten nicht vermag,
„Und, mit der Sittlichkeit zufrieden,
Um etwas Höheres nicht kämpft:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(32) „*Mit Stillesteh'n verbunden*" (ṭhiti-bhāgiya) ist.
„Doch wer, in Sittlichkeit vollkommen,
Um Geistessammlung (samādhi) eifrig kämpft:
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(33) „*Mit Höherem verbunden*" (visesa-bhāgiya) ist.
„Wer, nicht mit Sittlichkeit zufrieden,
Dem Daseinsekel sich ergibt,
Die Sittlichkeit bei solchem Mönche
(34) „*Mit Durchdringung verbunden*" (nibbedha-bhāgiya) ist."[1]

Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als abnehmend usw. [näml. stillstehend, vorzüglicher werdend oder mit Durchdringung verbunden].

[1]) Vgl. Aṅgutt. IV. No. 179.

In der 2. Vierergruppe gelten als *„Sittlichkeit der*
(35) *Mönche“* (bhikkhu-sīla) die für die Mönche bestimmten Übungsregeln, die diese von denen für die Nonnen bestimmten getrennt zu halten haben.

(36) Als *„Sittlichkeit der Nonnen“* (bhikkhunī-sīla) gelten die für die Nonnen bestimmten Übungsregeln, die diese von den für die Mönche bestimmten getrennt zu halten haben.

(37) Als *„Sittlichkeit der Nichtvollordinierten“* (an.upasampanna-sīla) gelten die zehn Übungsregeln der männlichen und weiblichen Novizen (sāmaṇera, sāmaṇerī).[1]

(38) Als *„Sittlichkeit der Hausleute“* (gahaṭṭha-sīla) gelten: die fünf Übungsregeln[2]) als beständige Sittlichkeit, die zehn Übungsregeln bei besonderem Eifer, die acht Übungsregeln als Bestandteil des Fasttags (uposatha). Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als Sittlichkeit der Mönche usw.

(39) In der 3. Vierergruppe gilt es als *„natürliche Sittlichkeit“* (pakati-sīla), daß die Menschen von Uttara-Kuru keine Auscchreitungen begehen. Als *„Sittenbrauch“* (ācāra-
(40) sīla) gelten alle Bestimmungen und aufrecht erhaltene Gewohnheiten der Familie, des Landes oder der Irrlehren.
(41) Als *„Naturbestimmung“* (dhammatā) gilt die Sittlichkeit der Mutter des Bodhisat, wie angedeutet in den Worten [Majjhim. No. 123]: „Eine Naturbestimmung ist es, Ānanda, daß, als der Bodhisat in den Mutterleib hinabgestiegen war, seiner Mutter hinsichtlich der Männer kein mit Sinnlichkeit verbundener Gedanke aufstieg.“ Als
(42) *„vorbedingt“* (pubba-hetuka) gilt die Sittlichkeit, die solch reine Wesen wie Mahā-Kassapa u. andere, als auch der Bodhisat, in dieser oder jener Geburt besaßen. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit vierfach: als natürlich usw.

---

[1]) Diese 10 Übungsregeln *(sikkhā-pada)* sind: Vermeidung von 1. Töten, 2. Stehlen, 3. Unkeuschheit, 4. Lüge, 5. Trinken, 6. Unzeitigem Essen (nach 12 Uhr), 7. Tanz, Gesang, Musik usw., 8. Schmuck usw., 9. üppigem Lager, 10. Annahme von Gold und Silber.

[2]) näml. Vermeidung von Töten, Stehlen, geschlechtlichem Ausschreiten, Lügen, Trinken.

(43) In der 4. Vierergruppe gilt als „*Zügelung gemäß der Ordenszucht*“ (pātimokkha.saṁvara-sīla) diejenige Sittlichkeit, die erklärt wird in den Worten (A. V. No. 87, 109, 114, 134, 232 usw.): „*Hier nun, ihr Mönche, verharrt der Mönch (bhikkhu) gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenszucht, vollkommen im Wandel und Umgang, und in den kleinsten Vergehen Gefahr erblickend übt er sich in den auf sich genommenen Sittenregeln.*“ — Als „*Sinnenzügelung*“

(44) (indriya-saṁvara) gilt diejenige Sittlichkeit, die erklärt wird in den Worten [A. III. No. 16; V. No. 140 u. a.]: „Erblickt er mit dem Auge eine Form, (16) so haftet er nicht an der Gesamterscheinung, haftet nicht an den Einzelheiten. Und sofern in ihn, bei unbewachtem Auge, Begehren und Kummer, üble, schuldvolle Dinge eindringen möchten, so bemüht er sich, dieses zu zügeln, er hütet es und gewinnt Herrschaft darüber. Hört er mit dem Ohre einen Ton — riecht er mit der Nase einen Duft — schmeckt er mit der Zunge einen Saft — berührt er mit dem Körper ein Tastobjekt — erkennt er im Geiste ein Ding, so haftet er nicht an den Einzelheiten . . . . und gewinnt Herrschaft darüber.“

(45) Als die in „*Reinheit der Lebensweise*“ (ājīva.pārisuddhi) bestehende Sittlichkeit gilt das Abstehen von schlechter Lebensweise, die zustande gekommen ist durch solch üble Dinge, wie die des Lebensunterhaltes wegen begangene Übertretung der vorgeschriebenen sechs Übungsregeln,*) sowie Hinterlist, Plappern, Anspielerei, Verkleinerungssucht, Gier nach einem größeren Gewinn. — Als

(46) „*die auf die Bedarfsgegenstände sich beziehende Sittlichkeit*“ (paccaya.sannissita-sīla) gilt der Gebrauch der vier Bedarfsgegenstände [Mönchsgewand, Almosenspeise, Wohnstätte und Arznei], der geläutert ist durch die in dieser

---

*) [P. T. S. 16[9]] *ājīvahetu* und *paññattānaṃ* bilden kein Kompositum, weshalb der Bindestrich zu entfernen ist. Falsch ist daher auch Tin's Übersetzung: „The transgression of the 6 precepts enacted for the sake of livelihood.“ *yā* bezieht sich auf *virati* [16[12][. *pavattā micchâjīvā* sind natürlich Ablative. *vītikkamassa*, ebenso wie *kuhanā . . . . ādīnañ ca dhammānaṁ*, sind abhängig von *vasena*.

Weise erklärte Erwägung: „Gründlich erwägend bedient er sich des Gewandes, eben bloß zur Abwehr der Kälte und Hitze“ usw. [näml. „zur Abwehr des Kontaktes mit Stechmücken, Moskiten, Wind, Sonnenstrahlen und Kriechtieren, eben bloß um die Schamteile zu verhüllen. — Gründlich erwägend bedient er sich der Almosenspeise, weder zur Belustigung, noch um sich zu brüsten, noch zur Verschönerung, noch zur Zierde, eben bloß zur Stütze und Erhaltung dieses Körpers und um Qualen zu vermeiden, denkend: ‚Auf diese Weise werde ich das alte Gefühl vertreiben und kein neues Gefühl aufsteigen lassen, und langes Leben, Untadeligkeit und Wohlbefinden wird mir beschieden sein. — Gründlich erwägend bedient er sich der Lagerstätte . . . . eben bloß um die Wettergefahr fernzuhalten und zum Zwecke die Abgeschiedenheit zu genießen. — Gründlich erwägend bedient er sich der Arzneimittel gegen Krankheiten, eben bloß um die aufgestiegenen, durch Krankheit bedingten Gefühle zu unterdrücken und um vollkommener Leidlosigkeit willen.“]



(43a) **Die in Zügelung gemäß der Ordenssatzung bestehende Sittlichkeit (pātimokkha.samvara-sīla).**

Hierzu ist folgendes die Untersuchung nebst der, der Reihe nach gegebenen Erklärung der Worte [des obigen Palitextes] von Anfang an. „*Hier*“ bedeutet: in dieser Lehre. Mit dem Namen „*Bhikkhu*“ wird der aus Vertrauen [in die Hauslosigkeit des Mönchlebens] hinausgezogene edle Sohn bezeichnet, weil er im Daseinskreislaufe einen Schrecken erblickt‘ (**bh**ayaṁ **ikkh**-ati) oder weil er sich in zerrissene (**bh**inna) Tücher kleidet.[1]) In dem Ausdruck: „*gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenszucht*“ bedeutet: „*Ordenszucht*“ (pātimokkha) die in den Übungsregeln (sikkhāpada) bestehende Sittlichkeit. Denn wer über diese ‚hütet‘ (pāti) und wacht, den ‚befreit‘ (mokkheti) sie und erlöst ihn von den Abgründen [apāya: Tierreich, Gespensterreich, Dämonenreich, Hölle] und den anderen Leiden. Daher wird sie ‚Pātimokkha‘ genannt.[2]) „*Zügelung*“ (saṁ-

[1]) Vgl. Fußnote 5 auf Seite 35.

[2]) *pātimokkha* geht in Wirklichkeit zurück auf *pati* + $\sqrt{\textit{muc}}$. Vgl. Nyānatiloka, Pāli Wörterbuch.

vara), bedeutet ‚sich zügeln' und bezeichnet das Nichtausschreiten in Werken und Worten. In dem Ausdruck „*Zügelung gemäß der Ordenszucht*" bedeutet Ordenszucht eben die Zügelung. „*Gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenszucht*" (pātimokkha.saṁvara-saṁvuto) bedeutet, daß der Mönch gezügelt ist in der Zügelung im Sinne der Ordenssatzung, daß er sie erreicht hat, mit ihr ausgestattet ist. „*Er verharrt*" bedeutet: er verweilt. (17) In dem Ausdruck „*Vollkommen im Wandel und Umgang*" (ācāra . gocara-sampanno) usw. hat man die Bedeutung in der im Kanon (Pāli) gegebenen Weise zu verstehen. Dort heißt es nämlich:

„Vollkommen ist er im Wandel und Umgang. Es gibt nämlich einen guten *Wandel* (ācāra) und es gibt einen schlechten Wandel (an.ācāra).

„Und was ist der schlechte Wandel? Körperliche Ausschreitung, sprachliche Ausschreitung und körperliche-sprachliche Ausschreisung: das nennt man schlechten Wandel. Überdies ist alle Sittenlosigkeit schlechter Wandel. Hier nun gewinnt einer [der Mönche] seinen Lebensunterhalt durch Abgabe von Bambus, Blättern, Blüten, Früchten, Badepulver,*) Zahnstäbchen[1]) oder durch Kriecherei, Bohnensuppenwesen,[2]) Kinderwarten, Botengänge oder irgend eine andere vom Erleuchteten verworfene, verkehrte Lebensweise. Das nennt man schlechten Wandel. Und was ist da guter Wandel? Das Nichtausschreiten in Werken, in Worten, oder in Werken und Worten: das nennt man guten Wandel; auch alle sittliche Zügelung ist guter Wandel. Da gewinnt einer seinen Lebensunterhalt nicht durch Abgabe von Bambus, Blättern, Blüten, Früchten, nicht durch Abgabe von Badepulver, Zahnstäbchen oder durch Kriecherei, Bohnensuppenwesen, Kinderwarten, Botengänge oder irgend eine andere vom Erhabenen verworfene, verkehrte Lebensweise. Das nennt man guten Wandel.

„Was „*Umgang*" (gocara) anbetrifft, so gibt es einen guten

---

*) *sināna* wird hier erklärt als Badepulver.

[1]) dessen eines Ende als Zahnbürste und dessen anderes Ende als Zahnstocher dient. Vgl. Aṅgutt. V. No. 208 u. Fußnote.

[2]) Die Erklärung dieses Ausdruckes findet sich später.

Umgang und einen schlechten Umgang. Und was ist der schlechte Umgang? Da pflegt einer Umgang mit Huren oder Witwen, alten Jungfern, Eunuchen, Nonnen; oder er besucht Trinkhallen; oder er lebt in verkehrter Weise und, nach Art eines Weltmenschen, in Gesellschaft von Fürsten, Ministern, Irrlehrern und Anhängern von Irrlehrern; oder er verkehrt, hegt und pflegt Umgang mit solchen Familien, die ohne Vertrauen und Zuversicht sind und die Mönche, Nonnen, Anhänger und Anhängerinnen beschimpfen, schmähen und ihnen Schaden, Nachteil und Ungemach wünchen und keinen Frieden gönnen. (18) Das nennt man schlechten Umgang. Und was ist der gute Umgang? Da pflegt einer keinen Umgang mit Huren, Witwen, alten Jungfern, Eunuchen, Nonnen, besucht keine Trinkhallen, lebt nicht in verkehrter Weise und, nach Art eines Weltmenschen, in Gesellschaft von Fürsten, Ministern, Irrlehrern und deren Anhängern, sondern er verkehrt, hegt und pflegt Umgang mit solchen Familien, die Vertrauen und Zuversicht besitzen, gleichsam ein Born sind*) [für das Wohlergehen der Mönche], bei denen es von gelben Gewändern leuchtet und die durchweht werden vom Dufte der Weisen, und die den Mönchen, Nonnen, Anhängern und Anhängerinnen Heil, Segen, Annehmlichkeit und Sicherheit wünschen: das nennt man guten Umgang. Mit diesem guten Wandel und Umgang ist er ganz und gar ausgestattet, hat ihn ganz und gar erlangt, besitzt ihn ganz und gar, ist damit versehen. Darum nennt man ihn vollkommen im Wandel und Umgang.'

Ferner hat man ,Wandel und Umgang' auch in der folgenden Weise zu verstehen. ,,Schlechter Wandel nämlich ist zweifach: Körperlich oder sprachlich. Und was ist da schlechter körperlicher Wandel? Da hat sich einer in eine Mönchsversammlung begeben, und ohne Ehrerbietung steht und setzt er sich, indem er gegen die älteren Mönche stößt; er stellt und setzt sich vor sie, sitzt auf hohem Sitze, hat das Haupt beim Sitzen bedeckt, spricht im Stehen und indem er die Arme ausstreckt; wandelt in Sandalen, während die älteren Mönche ohne Sandalen wandeln; wandelt auf einem höheren Wandelgange,

*) [P. T. S. 18[6]] *,,opāna-bhūtāni = udapāna-bhūtāni"* (Komm.).

während die älteren Mönche auf einem niederen Wandelgange wandeln; wandelt im Wandelgange, während die älteren Mönche auf dem Erdboden wandeln; drängt sich beim Stehen und Sitzen dicht an die älteren Mönche heran, verdrängt die jüngeren Mönche von ihren Sitzen, legt ohne Erlaubnis der älteren Mönche Holz in den Feuerraum und schließt die Tür zu; stößt beim Eintreten in den Badeplatz die älteren Mönche an, geht vor ihnen hinein, stößt sie beim Baden an, badet vor ihnen, stößt sie beim Herausgehen an, steigt vor ihnen heraus, stößt beim Gehen zwischen den Häusern [des Dorfes] die älteren Mönche an und geht vor ihnen, entfernt sich von ihnen und eilt ihnen immer voraus, tritt unerwartet in die geheimen und abgeschlossenen inneren Gemächer der Familien, da wo die Frauen und Mädchen der Familie sitzen und streichelt dem Kinde den Kopf. Das nennt man schlechten körperlichen Wandel. Was aber ist da schlechter sprachlicher Wandel? Da hat sich der Mönch in eine Mönchsversammlung begeben, und ohne Ehrerbietung und ohne die älteren Mönche zu fragen, bespricht er die Lehre, erklärt Fragen, rezitiert die Ordenssatzung (pātimokkha), spricht im Stehen (19) oder mit erhobenen Händen, und beim Gehen zwischen den Häusern [der Dorfstraße] spricht er zu einer Frau oder einem Mädchen also: ‚Frau So und So, von so und so einer Familie, was gibt's heute? Ist Reissuppe da, oder etwas zum Essen oder Kauen? Was sollen wir essen und trinken, was sollen wir genießen? Was wollt ihr mir geben?' Auf diese Weise schwatzt er. Das nennt man schlechten Wandel. Als das Gegenteil davon aber hat man guten Wandel zu verstehen. Ferner aber auch ist der Mönch erfüllt von Ehrfurcht und Gehorsam, von Schamgefühl und Gewissensscheu, trägt seine unteren und oberen Gewänder richtig, ist voll Anmut beim Weggehen und Herankommen, beim Vorwärts- und Seitwärtsblicken, beim Beugen und Strecken mit gesenkten Blicken, vollkommen in seiner Haltung, hinsichtlich der Sinnestore bewacht, maßvoll beim Essen, der Wachsamkeit ergeben, mit Achtsamkeit und Klarheit ausgestattet, genügsam, zufrieden, voll Willenskraft, die Regeln des guten Benehmens gewissenhaft erfüllend, voll Ehrerbietung gegen alle Verehrungswürdigen. Das nennt man guten Wandel. Das also hat man als den guten Wandel zu verstehen.

„*Umgang*“ (gocara)[1]) nun aber ist dreifach: als Stütze, als Schutz und als fester Halt. Und welcher Umgang ist eine ‚Stütze‘? Einen mit den für die zehn Gesprächsgegenstände erforderlichen Eigenschaften ausgestatteten edlen Freund, durch dessen Hilfe der Mönch vorher noch nicht Gehörtes kennen lernt, das Gelernte sich klarmacht, den Zweifel überkommt, seine Anschauung berichtigt, seinen Geist erheitert, oder unter dessen Weisung er zunimmt an Vertrauen, Sittlichkeit, Wissen, Opfersinn und Einsicht: einen solchen Umgang nennt man eine Stütze. — Und welcher Umgang ist ein ‚Schutz‘? Wenn da der Mönch sich zwischen den Häusern [der Dorfstraße] befindet und die Straße entlang wandert, so geht er mit gesenktem Blicke, indem er bloß ein ‚Joch‘[2]) vor sich blickt und wohl bewacht ist. Und beim Gehen schaut er nicht nach Elefanten, Pferden oder Wagen, nicht nach Frauen oder Männern, nicht nach oben oder unten, nicht nach dieser oder jener Richtung. Solchen Umgang nennt man einen Schutz. — Welcher Umgang (Betätigungsfeld) aber ist ein ‚fester Halt‘? Es sind die vier Grundlagen der Achtsamkeit (sati-paṭṭhāna), woran man den Geist festbindet.[3]) Der Erhabene nämlich hat gesagt [Saṁyutta V. p. 148]: „Und was, ihr Mönche, ist das Betätigungsfeld des Mönches und sein eignes väterliches Gebiet? Die vier Grundlagen der Achtsamkeit sind es.“ Solchen Umgang bezeichnet man als festen Halt. — Mit solchem Wandel und Umgang ist er ausgestattet. Darum nennt man ihn vollkommen im Wandel und Umgang. (20) „*In den kleinsten Vergehen Gefahr erblickend*“ bedeutet: gewohnt Gefahr zu erblicken in der Verübung der verschiedenen winzig kleinen [Ordens-] Vergehen, wie hinsicht-



[1]) Es ist unmöglich, für *gocara* ein passendes Äquivalent zu finden, das in Folgendem an jeder Stelle paßt. Tin hat „resort“ (Zuflucht). Die Bedeutungsentwicklung mag etwa folgende sein: ‚Rinder-wandel‘ (-platz), Weide; Gebiet; Betätigungsfeld, Verkehr, Umgang; Sinnensphäre usw.

[2]) Das indische ‚Joch‘ (*yuga*, zu $\sqrt{yuj}$, jochen, anspannen) war nicht, wie bei uns, ein Flächenmaß, sondern ein Längenmaß, eine ‚Spanne‘ von etwa 2 m.

[3]) Der Kommentar zitiert: „Gleichwie ein Mann das zu zähmende Kalb an einem Pfahl anbindet, ebenso bindet man den eigenen Geist an das Objekt der Achtsamkeit fest.“

lich der Anstandsregeln (sekhya), der aufsteigenden schuldvollen Gedanken usw.

„*Er übt sich in den auf sich genommenen Übungsregeln*“ bedeutet: Alle Übungsregeln, die zu üben sind, hat er völlig auf sich genommen und übt sich darin. Hier wird mit dem Ausdruck ‚Gezügelt in der Zügelung gemäß der Ordenszucht‘ insoweit nur die in Zügelung gemäß der Ordenszucht bestehende Sittlichkeit angedeutet, als sie sich äußert in dem mit persönlichem Vorsatz verbundenen Bekenntnisse. Der Ausdruck ‚Vollkommen im Wandel und Umgang‘ usw. aber wird gebraucht, um den Weg zu zeigen, durch dessen Befolgung die ganze Sittlichkeit zur Vollkommenheit gelangt. So ist dies zu verstehen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Leibesproblem in der buddhistischen Pālilyrik.

Von Walther Wüst.

Für den abendländischen Betrachter, dessen geistesgeschichtliche Methode letzten Endes immer wieder auf das Historische (im umfassenden Sinne) hinausläuft, ist das indische Schrifttum auf weite Strecken seines Bestandes hin vor allem durch drei Merkmale charakterisiert: durch den Mangel an Biographischem, durch den Mangel an Chronologischem, durch die Saṃhitā-Verfassung. Diese drei eigentümlichen Züge gehören unter sich wiederum aufs engste zusammen. Sie sind wesentlich von einander abhängig. Sie sind die Folgeerscheinung einer unerhörten Macht der Tradition. Diese schaltet in der literarischen Überlieferung die Einzelpersönlichkeit fast aus oder umgibt sie mit Legenden, Märchen. Sie steht unter dem Gesetz der Zeitlosigkeit, wenn sie nicht mit ungeheuerlichen Zeitmaßen spielt. Chronologisches ist ihr deshalb gleichgültig. Sie schichtet die Texte zu Redaktions-Einheiten, eben den sog. „Saṃhitās", zusammen, sodaß darin, chronologisch gesehen, die disparatesten Elemente nebeneinander gruppiert sind, und überläßt das ganze, geheiligte Corpus dann der grammatisch-etymologischen Interpretion spitzfindiger Kommentatoren. Derart sind nicht nur die gesamten vedischen Texte geregelt, sondern — ein rundes Jahrtausend später — auch der Kanon des vom Brahmanenstandpunkt aus sektiererischen Buddhismus, ein Beweis für die ungebrochene Kraft all dieser Tendenzen und das ihnen innewohnende echt indische Wesen.

Wir im Westen indessen sind, indem ich diesen einen Zug heraus greife, am Chronologischen interessiert. Wir wollen die Einheit der Saṃhitās, des redigierten Kanons auflösen. Wir wollen einen literarischen Ablauf sehen, ein Verhältnis von Ursache zu Folge, Früheres, Altertümliches gegenüber späterem Jungen. Wir wollen, mit einem Wort, Kinetik, nicht Statik.

Aus dieser Gesamtlage heraus erhellt, daß in der Literatur-

geschichte des Buddhismus jeder Gesichtspunkt der Prüfung wert ist, der an dieser historischen Zergliederung mitzuhelfen verspricht. Das „Leibesproblem“[1]) ist, wie mir scheint, ein solcher Gesichtspunkt. Ich verstehe darunter alle Äußerungen, die sich auf den materiellen Körper, einen der Hauptgegenstände buddhistischer Lehre, richten, sei es mit philosophisch-religiösen oder dichterisch-malerischen oder sonstwie gearteten (z. B. medizinischen) Absichten. Die Wichtigkeit gerade dieses Problems ist von der bisherigen Forschung, soviel ich sehe, noch kaum beachtet. Ich verweise etwa auf H. Oldenberg, Buddha S. 217, 233 ff., 449 ff.; auf H. Kern, Buddhismus I, 437—439, die aber nur das Landläufige, und vor allem nichts Genetisches bieten, während — in ihrem Schweigen noch viel beachtlicher – Childers, Dict. s.vv. *kāya, nāmarūpam, rūpam*, H. Kern, Manual und Wassiljew sich überhaupt nicht äußern. Charakteristisch ist ferner, daß Winternitz in seiner Stoffaufzählung der Thera- und Therīgāthās mit keinem Wort das „Leibesproblem“ erwähnt, obwohl das „Frauenproblem“, allerdings nur rein erzählend, vorgeführt wird — II, S. 82 u. 83 — doch eben ohne Hinblick auf die Genesis des Gedankens. Ebensowenig hat das „Leibesproblem“ in den beiden ausführlichen Introductions von Frau Rhys Davids zu ihren „Psalms of Sisters“ und „Psalms of Brethren“ (abgesehen von p. XLVI) eine Stelle. In „Appendix II“ der „Psalms of Br.“ S. 420—422 und ebenso „Psalms of S.“ S. XXXVII/VIII fehlen die Stichworte, welche sich auf den Komplex beziehen könnten, völlig. Und doch wird gerade im „Leibesproblem“ ein Stück literarische Bewegung sichtbar zugleich mit der Dynamik ihres Hergangs. Sichtbar werden die neuen Bestandteile, die hier in einer Art von Kristallisationsprozeß um einen alten Mittelpunktskern anschießen.

Sichtbar wird eine Problematik, die uns umso eigenartiger anmutet, als doch der Buddhismus, die streng geregelte Morallehre, dieses System eines praktischen Intellektualismus, gerade

---

[1]) „Problem“ fasse ich hier in dem Sinne, wie ihn etwa R. Unger in seiner Schrift „Literaturgeschichte als Problemgeschichte“, Königsberg 1921 umschreibt od. K. Burdach, Aus der Sprachwerkstatt des jungen Goethe, Zeitwende, Febr. 1926, S. 124.

dieser Art Problematik keinen Raum geben sollte. Daß er ihn geben muß, ist, — worüber unten Ausführlicheres, — ein Beweis von der Stärke dieser Problematik und zugleich eine Hindeutung auf das Untersuchungsgebiet. Man wird sagen dürfen, daß der Kanon zum weitaus größten Teil seiner Prosapartien solchem Nachforschen im allgemeinen keine Antwort erteilen wird. Dafür ist er zu sehr belastet mit dem „*evaṃ mayā sutaṃ,*" mit der bewunderungswürdig unterdrückten Individualität, mit dem Vermächtnis des sterbenden Meisters: „*yo vo Ānanda mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto so vo mam' accayena satthā*", worin sich zugleich der Verzicht auf die eigene höchste Persönlichkeit erschütternd ausspricht. Für die poetischen Stücke fällt diese Belastung in einem gewissen Sinne fort. An ihre Stelle tritt das Prinzip der Generation und die damit verbundene freiere Selbständigkeit im Weiterdenken, Weiterfühlen überkommener Vorstellungsinhalte, tritt die dichterische Individualität, tritt die feinere Schmiegsamkeit, mit der sich gerade in der lyrischen Poesie neben dem Neuen auch das Alte fortdauernd noch mag ausgesprochen haben, „die Rangordnung der Ideale auf das eindringlichste bestätigend."[1]) Als die Repräsentanten dieser Poesie stellen sich dar Suttanipāta, Dhammapada und Thera- und Therīgāthās. Diese Trinität, in deren Zusammenstellung H. Oldenbergs Urteil[2]) mit dem der Frau Rhys Davids und dem M. Winternitzens erfreulich übereinstimmt, macht das Untersuchungsgebiet aus. [Man sieht, daß es mir in diesem Zusammenhang auf die lyrischen Schöpfungen des Pālikanons ankommt. Dies ist kein Zufall. Einmal beruhen die Texte im „Gemischten Sanskrit" wie der Lalitavistara usw. vielfach auf Entlehnungen aus den ceylonesischen Denkmälern (neben naher Verwandtschaft), dann ist uns der Sanskritkanon nur sehr stückweise oder gar nur theoretisch bezeugt und schließlich verweise ich auf H. Oldenbergs Bemerkung in seinem posthumen Werk „Reden des Buddha", S. XIII ff. Der Palitextschicht kommt demnach in

---

[1]) H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 13.

[2]) Lit. d. alten Indien, S. 98, Anm. 1 bezw. II, 82 bezw. „Psalms of Br." p. XXII.

jeder Beziehung — und nicht nur als einem Ausgangspunkt — höherer Erkenntniswert zu.[1])

Auch für das „Leibesproblem“, dem noch, ehe ich mich in die Einzeluntersuchung der drei oben genannten Texte einlasse, ein paar Worte gewidmet seien. Es steht nicht für sich. In dem größeren, komplizierteren „Todesproblem“, wo wie in nuce das Gesamtrepetitorium der buddhistischen Philosophie gegeben scheint, bildet es einen Sektor. Neben ihm stehen andere, die Komplexe der *Aniccatā*, der Weltvergänglichkeit, des *Karman*, zu dem der des *Saṃsāra* unlöslich gehört, der Erlösung, schließlich die Fragen der gesamten Eschatologie. Sie werden beschattet von den Gestalten[2]) des Todesgottes, Māras, die, mit personifizierender Apperzeption, in den ältesten Denkmälern des Kanons schon vielfältig konzipiert und darin an noch ältere, vorbuddhistische Vorstellungen angeschlossen, erscheinen als: „Versucher zum Bösen“, als „Fürst der Finsternis,“ als Lehrer, Lautenspieler und großer Pan. Und „alle anderen Übel hängen sich an das Grundübel des Todes an, Alter und Krankheit, das unheimliche Dunkel dessen, was jenseits des Todes liegen mag.[3])“ Denn mit dem Tode gelangt der Mensch, je nach seinen Taten, in die Höllen, oder in Himmelswelten zu den Göttern, oder er wird zum Erlösten, der das *nibbānam* erreicht hat. Darüber hinaus umgibt eine reiche Fülle von Bildern und Gleichnissen die Gestalt des Todes, während Ausdrücke des „Bindens, Fesselns“, des „Gehens“ in der Sphäre Māras gang und gäbe sind. Bis in das vollste Leben aber hinein regiert dieser „Tod“, indem er durch sinnliche Betörung *Kāma* und *rati* in uns erregt und uns damit abzieht von der Erlösung. Sein vornehmstes Mittel dazu ist das Weib, der Leib des Weibes. Und an diesen Punkt schließt sich eben das „Leibesproblem“ an. Deshalb auch die reiche Debatte gerade über diesen Gegenstand in den Texten,

---

[1]) Zu der ganzen Frage vgl. Winternitz II, 185—187; III, 637.

[2]) Nachweise bei L. v. Schroeder, Dhammapadam, S. 3; H. Oldenberg, Buddha, S. 316 ff., K. E. Neumann, Lieder d. Mönche u. Nonnen S. 285, Anm. 1 und dann dessen Suttanipātaübers., S. 148 Anm., vor allem aber E. Windisch, Buddha u. Māra.

[3]) H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 55.

die meistens mit der Aufforderung endet, den Leib und damit den Tod zu überwinden, zu vernichten.

An Hand dieser Komplexfolge, wie sie im Vorstehenden kurz skizziert ist, beginnen wir zunächst mit der Analysis des Suttanipāta, aus Gründen, die noch im Laufe der Untersuchung deutlicher werden sollen. Er entfernt sich in keinem Punkt, weder was die Doktrin der *Aniccatā* oder die des *Karman* usw. anlangt, vom Üblichen, vom ältesten Dogma, von der Form einfachster Buddhalehre, wie sie uns auch sonst im Kanon entgegentritt. Durch eine Fülle von Belegen, die ich zu diesem Zwecke gesammelt habe, die aber in extenso vorzutragen viel zu weit abführen würde, lassen sich die Nachweise Stück um Stück erbringen. In allen diesen Vorstellungen herrscht jener zähe Konservativismus, der den Buddhismus auch sonst vielfach auszeichnet.



Durch das „Leibesproblem" wird in dieser Textmasse diejenige Stelle bezeichnet, wo eine gemäße Weiterentwicklung steter, alter Überlieferung einsetzt. Durchaus kein unorganischer Bruch mit dem traditionellen Lehrinhalt. Dazu ist das sich langsam anbahnende Neue viel zu innig mit bisherigen Vorstellungen verknüpft. Ich erinnere nur an den auf dem Leichenfeld hausenden und seinen Leib abtötenden Asketen, an die häufige Erwähnung der Techniken, die erforderlich sind, derart den Tod zu überwinden, ferner an die Rolle der schon oben flüchtig genannten *Kāma* und *rati*, schließlich an die Nichtigkeit der Welt im Ganzen. Namentlich von diesem letzten Komplex führt gern der Weg zu der mehr spezielleren Betonung der Leibesvergänglichkeit. Ganz dies so auch im SN. Aus zwei harmlos und gänzlich farblos klingenden Stellen,[1]) SN 1109

> *„nandīsaṃyojano loko*
> *vitakk' assa vicāraṇā"*

und SN 761, schon mit stärkerer Hinwendung auf das Problem

> *„Sukhan ti diṭṭham ariyehi*
> *sakkāyass' uparodhanaṃ"*[2])

erwachsen Verse wie SN 231 mit seiner Vorschrift die *„sakkāya*

[1]) Die beide in sprachlich-chronologischer Hinsicht unverdächtig sind.
[2]) Ähnlich in der Tendenz SN 203.

diṭṭhi" zu verwinden, SN 279 und 530. In SN 835 zeigt sich frühester, nicht sehr starker Hinweis auf das Problem des Frauenleibes, während dann vor allem in SN 194—201 und 205 das Neuartige wohl am schönsten hervortritt: diese in durchaus impressionistischem Stil gehaltene, höhnende Schilderung des Leibes, die mit ihrem derben Schimpfen in denkbar schärfstem Gegensatz zu den oben wiedergegebenen, so gelassen klingenden Zitaten steht.

Wird dieser Tatbestand auch sprachlich-chronologisch als neuartig erwiesen? Nein. Sämtliche, inbetracht kommenden Stellen zeigen im Urtext, daß die einzelnen Stücke entweder ihrem Sprachcharakter nach sich ganz neutral verhalten, oder daß sie, wenn sie stärker altertümeln, sachlich zu farblos sind, um zu überzeugen oder nachteilig auszusagen. Dies war nicht anders zu erwarten angesichts des Pāli als eines Kirchenidioms und einer erstarrenden Kunstsprache[1]), angesichts der weiteren Tatsache, daß unsere drei zu untersuchenden Texte samt und sonders den „Gāthās" zuzuzählen sind. Diese gehören aber, bei aller Ungleichartigkeit im Einzelnen, doch im Ganzen zu dem ältesten Bestand, den das Pāli bietet; vgl. W. Geiger, Gr. S. 1. Ähnlich wie mit dem rein Sprachlichen steht es mit der Metrik, wo, von Anfängen abgesehen,[2]) noch viel zu wenig getan ist, um darauf sichere Schlüsse aufbauen zu können.

Desto stärker sprechen Gründe textgeschichtlicher und anderer Art für die Richtigkeit der vorgetragenen These. Daß SN 835 im Divyāvadāna, diesem späten im sog. „gemischten Sanskrit" geschriebenen Erzeugnis nördlichen Buddhaglaubens entlehnt und gar noch mit den drei Māratöchtern, Taṇhā, Arati und Rāgā[3]) ausstaffiert erscheint, erwähne ich nur im Vorbeigehen. Ebenso auch nur, daß gerade die beiden hervorragendsten Stellen des SN (194—201, 205[4]) so klar in den „Versen der Ältesten" reflekiert werden, ein Sachverhalt, der

[1]) Die Kunstsprache liebt es unter Umständen zu archaisieren.

[2]) Vgl. H. Oldenberg ZDMG 37, S. 54 ff.

[3]) Die im altertümlichen Padhānasutta des SN nicht erscheinen.

[4]) Bei SN 205 herrscht Identität mit Th G[1] 453. Von S N 194—201 laufen Linien zu Th G[1] 279 b, 569, 1150 a und Th G[2] 468, und von da zu Dh P 150.

sich später zu noch viel gewichtigerem Zeugnis auswachsen wird. Dieser Befund ist bei der „Bedeutung des SN für die Kenntnis der alten Lehre des Buddha" umso verwunderlicher, als bezüglich seiner chronologischen Verhältnisse nur eine Meinung herrscht, die nämlich, daß, „wenn auch nicht die Sammlung als solche, so doch einzelne ihrer wesentlichen Bestandteile nachweislich zu dem Ältesten gehören, was wir von altbuddhistischer Poesie besitzen".[1]) Hier ist nun aber noch eine wirkungsvolle Steigerung möglich: Von den 5 Abschnitten des SN werden 2, Aṭṭhakavagga und Pārāyaṇa,[2]) für besonders alt gehalten. Sie umfassen in der SN-Sammlung die Verse 766—975 (Aṭṭhakavagga) und 976—1149 (Pārāyaṇa), d. i. ein ziemlich starker Anteil an dem Gesamttext. Aber keine einzige Hauptstelle des „Leibesproblems" steht innerhalb dieses prozentual doch so beträchtlichen Anteiles. Wie denn überhaupt die auf diesen Komplex bezüglichen SN-Zitate ihrer Zahl nach sehr gering erscheinen, wenn wir bedenken, daß der SN den kombinierten Th G [1] und [2] an Umfang etwa nur um ein gut Dritteil nachsteht, während dort doch die Aussagen ganz anders gehäuft sind. Aber allerdings ist dies schließlich der gleiche Tatbestand, wenn in dem von K. E. Neumann, S. N. Index s. v. „Weib" angeführten Versstellen nur eine einzige auf den Frauenleib als verderblich hinweist, eben SN 835. Denn wie ruhig und wie allgemein reden die übrigen von der „Pein der Paarung" ohne jeden eifernden Haß, der auch dem Prediger und Denker Buddha im Prosakanon selbst gänzlich fremd ist.[3]) Es ist augenscheinlich, daß unter der Oberfläche solch eigenartiger Verhältnisse, die doch nachdenklich stimmen müssen, gewisse neuartige Triebkräfte, kaum verhüllt, sich halten, die

---

[1]) So urteilt Winternitz II, 71, vgl. ebd. S. 72, 74; ähnlich H. Oldenberg, Aus dem alten Indien S. 26, 26/27; K. E. Neumann in der Vorrede zu seiner SN-Übersetzung; Sir Coomára Swámy und V. Fausböll in seiner Vorrede im X. Bd. der SBE. Man bemerke auch A. F. Rudolf Hoernles Worte JRAS 1917, p. 134, die mit dem hier mitgeteilten Resultat völlig übereinstimmen.

[2]) Dieser letzte mit Ausnahme der Rahmenerzählung aus literar-, text- und kommentargeschichtlichen Gründen. Wi. II, 71/72, 72 Anm. 1, 75, 76, 77, 127, 148, 190.

[3]) Man vgl. etwa Ang. Nik. VII, No. 48.

nur noch geringen Anstoßes bedürfen, um nach außen zu brechen und das vollste Leben und die gemäße Form sich anzueignen.

Das Dhammapadam, „das am besten und längsten bekannte Werk der buddhistischen Literatur",[1]) in dem H. Oldenberg „den getreuesten Spiegel des buddhistischen Denkens und Fühlens" sieht, kann zu diesem Endergebnis, welches uns die Betrachtung des SN lieferte, nur in einem eindeutig bestimmten Verhältnis stehen. Es muß — wenn dieser Vergleich gestattet ist — planetarisch in etwas engeren Bahnen, als eben der SN, sich um das Zentralproblem drehen. Die für diesen Text gültigen, allgemeinen und besonderen Alterskriterien dulden da keinen Zweifel. So hält z. B. L. v. Schroeder in der Vorrede zu seiner schönen Dh-P-Übertragung (S. XIV) „eine frühe Fixierung gerade dieses Werkes, nicht sowohl aus äußeren wie aus inneren Gründen für sehr wahrscheinlich" und M. Winternitz[2]) spricht seine Überzeugung dahin aus, „daß wir wohl manche der im Dhammapada als „Worte des Buddha" überlieferten Verse und kurzen Aussprüche, ohne uns der Leichtgläubigkeit schuldig zu machen, als von Buddha selbst herrührend gelten lassen dürfen". Zu kühn erscheint solche Meinung kaum, wenn wir uns dessen erinnern, daß „die Bildersprache des Dhammapada" — im Allgemeinen, von einzelnen gekünstelten Wortspielereien abgesehen — „schlicht, aber eindrucksvoll"[3]) auf uns wirkt, (während Oldenberg[4]) für die geistl. Poesie des Buddhismus im Ganzen „ihren maßvollen Schmuck der Gleichnisse" hervorhebt). Und nicht minder spricht für die Altertümlichkeit des Textes die Tatsache, daß „mehr als die Hälfte aller seiner Verse auch in anderen Texten des Pālikanons nachgewiesen ist und es kaum zweifelhaft scheint, daß der Kompilator unserer Anthologie sie in der Regel daher genommen hat, wo wir sie heute noch finden."[5])

Letztlich gibt für die Berechtigung dieses chronologischen Ansatzes nicht das schlechteste Zeugnis eine Betrachtung des

---

[1]) Wi. II, 64.
[2]) II, 3.
[3]) Wi. II, 65.
[4]) Literatur des Alten Indien, S. 100.
[5]) Wi. II, 65; dazu auch Rhys Davids, JRAS 1900, 559 f.

„Todesproblems“ selbst in seinen Hauptsektionen ab. Denn ganz gleichgültig, ob wir — in der oben vorgeführten Ordnung — Ausdruck und Gebärde der universalen Welt-Vergänglichkeit prüfen[1]) oder die Idee des *Karman*, der eschatologischen Vorstellungen usw. usw. in der Fassung, die ihr das DhP mitgab,[2]) wieder zu erkennen suchen, es bleibt bei jener grundsätzlichen Übereinstimmung mit der ältesten Buddhalehre, wie sie oben auch für den SN festgestellt worden ist.

Wir haben damit zugleich die Stelle erreicht, von wo aus das DhP ,im Gegensatz zu den vorhin festgestellten Übereinstimmungen, sich fühlbar von der geistigen Sphäre des SN entfernt. In der Tat ist das „Leibes-Problem“ dieser Punkt. Die Entwicklung hat ähnlichen Linienverlauf wie die des SN auch, nur daß er gedrungener, ausdrucksreicher, entschiedener ist. Auch hier hebt es mit einer herabsetzenden Kritik des Weltganzen an, die sich allerdings völlig innerhalb des geläufigen buddhistischen Denkgefüges hält und auch sprachlich nichts Bemerkenswertes bietet:

„*Mārass' etaṃ pamohanaṃ*“

schlicht und lapidar genug, woraus dann, zugleich mit deutlicher Schwellung des Ausdrucks DhP 170 herauswächst:[3])



„wer auf die Welt hinuntersieht[4])
wie auf des Wassers Blasenschaum,
wie auf ein Spiegelbild der Luft,
den sieht der Fürst des Todes nicht“

und genetisch-unmittelbar, mit Einengung des Betrachtungsgegenstandes, hinüberführt zu Dh P 46, wo ganz ähnlich, nur diesmal vom Körper, gesagt wird:

„Wie Wellenschaum den Erdenleib betrachtend,
ihn als ein Spiegelbild der Luft erkennend,
zerschneidet man des Māra Blumenpfeile“....

---

[1]) Materialien: 6, 113, 135, 144, 277, 374, 419.

[2]) Materialien: 72, 161, 164, 247, 331, 333, 355.

[3]) Die folgenden Übertragungen nach L. v. Schroeder wiedergegeben.

[4]) das „passe“ 3. sing. opt. act. „Älterer Typus“ (Geiger, G. § 120) ist auch hier wieder als rein „gāthisch“ zu bewerten. Prinzipiell gilt dies überhaupt für das Folgende, namentlich DhP 46.

An 46 wiederum reiht sich, unverkennbar derselben Ausdruckssphäre angehörig, der Vers an:

„Wie ein Gefäß den Erdenleib betrachtend . . . .
bezwing den Tod man durch der Einsicht Waffe“,

bis dann, mit Abstreifung alles Bild- und Gleichnishaften, ganz zur philosophischen Prägung geworden, die Grund- und Hauptstelle 203 verkündet:

„*saṃkhārā paramā dukkhā*“
„der Erdenleib ist höchster Schmerz“.

Hier ist ein Abschnitt; denn genau so weit reicht eben im DhP der maßvolle Ton und die sehr edele Anschaulichkeit seiner Bilder. Mit einem Schlage ändert sich dies, indem wir uns den beiden, noch verbleibenden Stellen, 41 und 147—150,[1]) zuwenden, welche man nur anzuhören braucht, um augenblicks die grundlegende Änderung zu gewahren, die hier in Ton, Bild, Stil, Gebärde, kurzum im gesamten ästhetischen Habitus, vor sich gegangen ist. Fühlt man nicht gleichsam einen derben Realismus einsetzen mit den Worten:

„Gar bald fürwahr wird dieser Leib
hinsinken auf den Erdengrund,
elend und des Bewußtseins bar,
so wie ein Klotz, der gar nichts wert,“

worauf sich dann vollends die Verse 147—150 als Fortsetzung und Höhepunkt solch krasser Wirklichkeitsdichtung geben, wenn es heißt:

„*Passa cittakataṃ bimbaṃ, arukāyaṃ samussitaṃ*
āturaṃ bahusaṃkappaṃ yassa n'atthi dhruvaṃ ṭhiti.
Parijiṇṇam idaṃ rūpaṃ, roganiḍḍhaṃ pabhaṅguraṃ
bhijjati pūtisaṃdeho; maraṇaṃ taṃ hi jīvitaṃ.
Yān' imāni apatthāni alāpūn' eva sārade
kāpotikāni aṭṭhīni tāni disvāna kā rati?
Aṭṭhīnaṃ nagaraṃ kataṃ maṃsalohitalepanaṃ
yattha jarā ca maccu ca māno makkho ca ohito.“

Solchem ungebärdigen Ausdruck eifernder Verachtung hat der SN in der Tat nur seine 2 Stellen: 194—201 und 205 an die

[1]) Beide Stellen bieten nichts Sprachlich-Chronologisches. Immerhin beachte man jedoch bei No. 2 die einfache Fügung, die sich in ganz klaren, syntaktischen Verhältnissen abwickelt.

Seite zu geben, die aber sofort durch ihre engen Beziehungen zu den „Versen der Ältesten" eigentümlich charakterisiert werden; zudem spricht dies nicht für ihn, sondern wider ihn, wenn man bedenkt, daß diese 2 Belege hier in einem Komplexe von 1149, dort von 423 Versen erscheinen. Das Verhältnis verschiebt sich also stark zugunsten des Dh P, umsomehr als der SN den drei maßvolleren Dh P-Zitaten gegenüber nichts Entsprechendes in die Wagschale zu werfen hat. Und trotzdem, obgleich die Menge der Stellen ein keineswegs gering zu schätzendes Kriterium ist, liegt das Entscheidende doch anderswo. Auf Grund der von V. Fausböll, S. VIII seiner DhP-Ausgabe (2. Auflage, London 1900) gegebenen Stellenvergleiche nämlich und der von Rhys Davids, JRAS 1900, S. 559—561 hierzu beigesteuerten Zusätze entsprechen 44 Dhammapadaverse 50 Versen der Thera- und Therīgāthās. Aus dieser Masse entfällt eine Vergleichung — nämlich DhP 147 = ThG 769, es ist einer der impressionistischen Verse — in den Bereich des „Leibesproblems", in der Tat ein Ergebnis, dem man, was seine Bedeutung für die ideengeschichtliche Entwicklung anlangt, nicht den mindesten Kommentar anzufügen braucht.



Ihren Höhepunkt erreicht diese Bewegung in dem letzten der drei Denkmäler, den Thera- und Therīgāthās,[1]) den „Versen der Ältesten". Sie erreicht ihn — bei aller Würdigung der von Frau Rhys Davids (Psalms of Br. p. XLII) ausgegebenen Warnung, sich stets des nicht ganz erschöpfenden Charakters der Sammlung bewußt zu bleiben, — auf den gleichen Wegen wie SN und DhP. Am Anfang steht — was ebenfalls Frau Rhys Davids, ebd. p. XXII hervorgehoben hat — der enge gedankliche Zusammenhang, der die „wahre Suttanta-Lehre" mit dem Großteil der ThG[1] und [2] verbindet. Es sind die leitenden Ideen des „*Anicca*", „*dukkha*", „*anatta*" des *Karman*, der vier Wahrheiten, der eschatologischen Vorstellungen usw. Sie werden in den ThG[1] und [2] genau so wie-

[1]) Ich brauche nicht zu betonen, daß ich in der Verfasserfrage völlig den Standpunkt teile, den Winternitz II, 88 — mit starker Polemik gegen K. E. Neumann — und Frau Rhys Davids, Psalms of Br. p. XXVII einnehmen; die in vielen Stücken hervortretende Individualität des Einzelschicksals beweist dies zur Genüge; vgl. etwa 405—410 (bes. 407/08).

dergegeben wie in den vier Nikāyas auch und die von mir zusammengetragenen Materialien[1]) erhärten, daß sich solche Verwandtschaft nicht eben bloß auf die großen, tragenden Gedanken, sondern bis in Einzelheiten des Ausdrucks, des Worts, des Gleichnisses erstreckt. Aber dieser Verwandtschaft gegenüber tritt nur um so sinnfälliger, umso schärfer die Art und Weise hervor, in welcher sich ThG¹ und ² mit Bezug auf das „Leibesproblem" über die beiden Schwestertexte erheben. Für die chronologische Festlegung sowohl wie für die Fixierung der Ideengeschichte wird diese Verschiedenheit bedeutsam.

Auch in den ThG¹ und ² kann das „Leibesproblem", wie in SN und DhP auch, angeknüpft werden an denjenigen Komplex, der mit den Stichworten des *Kāma*, der *rati* und den damit zusammenhängenden Ausdrücken des „Bindens", „Fesselns', usw. umschrieben wird. Stellen wie ThG¹ 268 (= 300 = 463)

„*piṇḍikāya paviṭṭho 'haṃ*
gacchanto naṃ udikkhisaṃ
alaṃkataṃ suvasanaṃ
maccupāsaṃ va oḍḍitaṃ,"

zeigen diesen Konnex. Ferner können wir hier ebenfalls von einer allgemein-pessimistischen Betrachtung des Weltganzen oder, enger, des Lebens, vordringen bis zur geringschätzigen Schilderung des Einzelkörpers. So empfiehlt bspw. Vers 18

„*kevalaṃ aṭṭhisaññāya*
aphari paṭhaviṃ imaṃ"

und ähnlichen Inhalt haben, mit teilweiser Variation des Themas, ThG¹ 269 = 273 cd = 301 cd = 318 cd, 710, 717 (ThG² 496) und ThG² 497. Sie leiten damit — allerdings für den Buddhisten nur ein gradueller, kein genereller Unterschied — zu den Stellen über, in denen dem Körper selbst diese impressionistische Betrachtung gewidmet wird. Die Belege dafür erscheinen in einer derartigen Fülle,[2]) daß es schwer hält, selbst wenn man die Größe des Textumfanges und die Art der Sujets miteinrechnet, hier nicht an Weiterentwicklung eines im Kanon allerdings schon in ersten Umrissen vorhandenen Ge-

[1]) Auf deren Wiedergabe ich hier aus Raumgründen verzichte.
[2]) Ein flüchtiger Überblick ergibt an die 90 Zitate.

dankenkomplexes zu glauben. Von dem Ausruf (ThG¹ 171/72), von der derben Schilderung, wie sie ThG¹ 718, 1020—1157 geben, über Beschreibungen, wie sie in ThG¹ 453, ausführlicher in 567—571[1]) gegeben werden, bis zu der Frage

„kadā aniccaṃ vadharogaṇīḷaṃ
kāyaṃ imaṃ maccujarāy' upaddutaṃ
vipassamāno vītabhayo vihassaṃ
eko vane, taṃ nu kadā bhavissati", (ThG¹ 1093)

bis zum Gebot (ThG¹ 1116, ähnlich 1225),
bis zum Wunsch (ThG¹ 312)

„kāmaṃ bhijjatu 'yaṃ kāyo
maṃsapesī visīyaruṃ,
ubhojannuka sandhīhi
jaṅghāyo papatantu me"

bis zum verzweifelten Ausbruch (718; vgl. auch 1134): *„ukkaṇṭhāmi sarīrena*", eine Skala der Empfindung. Man versteht es psychologisch ohne weiteres, daß diese Verachtung vom Gesamtkörper weg sich sogar dem einzelnen Glied zuwendet, daß die Nonne (ThG² 395), um dem Versucher zu widerstehen — ähnlich wie im abendländischen Mittelalter — sich den Augapfel herausreißt, und von der Häufigkeit des Freitodes gibt die Sammlung der Materialien ein erschütterndes Bild. Vor allem aber ist es der Frauenleib, dem hier mit einer gründlichen Genauigkeit ohnegleichen der Prozeß gemacht wird, im Bild des Gesamtproblems vielleicht der Punkt[2]), wo der Abstand von der Tendenz der späteren Kunstdichtung, etwa des Daśakumāracarita, am schärfsten, ungemildertsten hervortritt. Nicht nur, daß auch in den Gedichten der Therīs im Anschluß an solche der „Brüder" dieselbe brutale Diktion in Gebot und Aufforderung (² 19 = ² 82 — ² 86, ² 33, ² 35, ² 89, ² 145/46, und in der vom einfachen Vers bis zur peinlichsten Kompliziertheit aufsteigenden Schilderung (² 140, ² 279, ² 380, ² 392/93, ² 394 = ² 315—319,[3]) ² 458, ² 466—72, ² 501, 736/37, 769—775, 1150—1153) hervortritt, wofür man mir Pro-



[1]) Vgl. Manu VI, 76—77.

[2]) Allerdings gibt es Derartiges auch hier. Man vgl. 459 ff. Zum Beschluß aber die deutliche Tendenz!

[3]) Mit dem psychologisch sehr merkwürdigen Problem.

ben ersparen wolle, zeigen Stellen wie ThG[1] 268 = 300 usw. in einer für unser abendländisches sittliches Empfinden geradezu unfaßbaren Folgerichtigkeit, die Anwendung der gleichen Moral einmal auf die Hetäre, ein andermal auf Gattin und Mutter.[1]) Vielleicht war überhaupt das Schicksal der Gaṇikā mit dem krassen Kontrast von Jugend und Alter, Schönheit und ihrer kümmerlichen, aber sicheren Zerstörung, wie die Episoden der Vimalā (72=76) und der berühmten Ambapālī (252—270) zeigen, besonders zur effektvollen demonstratio ad oculos geeignet. Man kann dies leicht aus dem erschütternden Ausspruch der gefeierten Stadtschönheit von Vesālī schließen:

„*ediso ahu ayaṃ samussayo*
jajjaro bahudukkhānam ālayo
so 'palepapatito jarāgharo
saccavādivacanaṃ anaññathā".[2])

Wie verhalten sich die allgemeinen chronologischen Indizien zu diesem Textebefund? In einer durchaus erfreulichen Eindeutigkeit. Da sagen Stilmittel, wie Verwendung der Alaṃkāras, und kunstvoller Aufbau,[3]) nicht anders aus, als gewichtige Ergebnisse der vergleichenden Textgeschichte. Denn wie will man die Tatsache, daß „an einer Stelle . . . . sogar Gleichnisse der Nikāyas als bekannt vorausgesetzt, also geradezu zitiert werden" (Wi. II, 87) bei aller Würdigung der namentlich von Winternitz vorgebrachten Bedenken anders auslegen, als daß Thera- und Therigāthās eben zu einem guten

---

[1]) Mutter- und Frauenlos in den ThG[2] ist überhaupt ein besonderes Kapitel: Man vgl.: 133—138, 131, 213—223 (Kisā gotamī), 216, 302/03, 312—319 und denkt an Goethe: „Der Frauen Zustand ist beklagenswert" (Iphigenie I, 1, 24).

[2]) Von hier aus werden dann — ein Seitengebiet allerdings — Stellen wie Th G[1] 779—82, Th G[2] 1—53, 468—469 mit ihrer ganz unverhüllt realistischen Schilderung dessen, was mit dem Leichnam geschieht, verständlich; ferner alle jene Verse, die uns Beinhaus, Leichenfeld und Schädelstätte als ständigen Aufenthalt des bettelnden Asketen zeigen. Th G 127, 578, 599, 854, 1120 usw.

[3]) Winternitz II, 85; über Stilfragen, die sich auf das Kindesalter der betr. Verfasser zurückführen lassen, sehr feinfühlig, Frau Rhys Davids, Psalms of the Brethren, S. XXIX ff. Doch gehört dies freilich nicht hierher.

Teil nach dem Suttanta entstanden seien? Ich sage modifizierend: „Zu einem guten Teil". Denn freilich gilt zu Recht, daß solche Indizien, und wären sie noch so stark, „kaum die spätere Entstehung der beiden Sammlungen als solcher beweisen würden," weil „die betreffenden Stücke, ja auch später eingefügt sein könnten"; (Wi. ebenda). Aber im Ganzen gilt doch — und dieser Erkenntnis verschließt sich eben auch Winternitz nicht — „daß es in den beiden Sammlungen auch eine beträchtliche Anzahl von Gedichten gibt, die späteren Ursprungs sein müssen." Ich fahre, ständig mir bewußt, daß solche chronologischen Ansätze nicht für den ganzen Textkomplex Geltung haben können,[1]) in der Aufzählung der uns immerhin bestärkenden Gründe fort und beziehe mich zunächst auf diejenigen ThG-Verse, die in anderen Partien vorkommen.[2]) Wenn irgendwie muß sich gerade aus diesem Sachverhalt Bestätigung oder Verwerfung der „Leibesproblem"-These ergeben. Die Antwort lautet günstig. Nicht nur daß „the Theragāthābook . . . . consists, to a very great extent, of materials entirely its own" (Oldenberg, ebenda), weist auch keine der drei Stellen, die Beziehungen zu anderen Teilen des Kanons haben und von denen zwei und drei doch recht ausgedehnt sind, auch nur mit einer Andeutung auf das „Leibesproblem"; womit schließlich auch die von Frau Rhys Davids gemachte Beobachtung (Psalms of the Brethren, S. XXXV) zusammenhängt, daß die Mehrheit der in den Gāthās als Verfasser genannten Theras dem Kanon fremd sind und „daß — ein sehr bemerkenswerter Zug — „die schöneren unter den Gedichten eher diesen zugehören als den Theras, welche hoch im Vinaya und Suttanta rangieren."[3]) Auf die gerade in den Thera- und Therīgāthās auftauchenden Mahāyānica (Wi. II, 87, 2. Absatz) und Theologica weise ich nur im Vorbeigehen hin, um schließlich mit allem Nachdruck auf die Tatsache einzugehen, die m. E. auch den Skeptischesten überzeugen muß:



[1]) Ebenso Wi. II, 89: „Es ist eben auch hier usw. . . . . ."

[2]) Vgl. H. Oldenberg, Th G S. X/XI Anm. 5.

[3]) Ich verstehe namentlich von diesem Punkt aus nicht ganz den chronolog. Ansatz von Frau Rhys Davids, Psalm of Br. S. XXII, zumal er mir mit ebenda S. XXI nicht ganz übereinzustimmen scheint.

Sieben Texte des Khuddakanikāya (Vimānavatthu, Petavatthu, Theragāthā, Therīgāthā, Jātaka, Buddhavaṃsa und Cariyāpiṭaka) sind in der siamesischen Ausgabe des Pālikanons ausgefallen, was „vielleicht doch nicht bloßer Zufall ist," wie Winternitz (II, 61, Anm. 1) meint, umsoweniger als — so dürfen wir hinzufügen — von eben diesen Stücken nach dem Urteil der Kenner mindestens drei: Vimānavatthu, Petavatthu und Buddhavaṃsa ganz jung sind. Welche Präsumption diese geschlossene Tatsachenreihe für die Kritik der einzelnen Stücke erweckt, ist klar. R. Pischel[1]) hat beispielsweise so für die beiden Therīgāthās-Bestandteile 291—311, 312—337 die Benennung als „very old compositions" in Anspruch genommen. Tatsächlich stehen von diesen Verskomplexen allerdings 312 und 315—319 — abgesehen von den nur flüchtigen Hinweisen in 297/98 und 300 — mitten im „Leibesproblem" drinnen. Aber man kann sich — glaube ich — nur schwer entschließen, in dieser Beurteilung Pischel zu folgen, und zwar veranlaßt dazu gerade der Sachverhalt der sicher ganz jungen Bestandteile desselben Textes. Es handelt sich um Therāgāthā 445, 920—948, 949—980 und Therīgāthā 400—447, 448—521, ausgedehnte Teil des Gesamttextes, wie man sieht, die „erst Jahrhunderte nach der Ordensgründung, nach Aśoka" entstanden sein sollen, ein Urteil Winternitzens (II, 87/88), das in erfreulichstem Einklang mit dem der Frau Rhys Davids steht (Psalms of Sisters, p. XVIII ff. und Psalms of Br. S. XXI/II und Anm. 2). Hier ist der Punkt, wo zumal — wenn auch nur in andeutendem Umrisse fürs Erste — der kultur- und zeitgeschichtliche Hintergrund sich eröffnet, der für die Erklärung dieser Art Entwicklung im „Leibesproblem" von Bedeutung werden kann, und warum gerade das „Leibesproblem" sich aus dem Komplexe der das Gesamttodesproblem bildenden und umgebenden übrigen losgelöst und selbständig weitergebildet hat.[2]) Denn als weniger metaphysisch denn prak-

[1]) Ausgabe, PTS, S. 122.

[2]) Auf eine andere Möglichkeit möchte ich hier wenigstens kurz hindeuten, auf die Möglichkeit nämlich, daß das „Leibesproblem", und seine Ausdruckssphäre aus einem populären primitiven Seitenast des Urbuddhismus stammen; weniger wahrscheinlich. An dem chronologischen Sachver-

tisch gedachte Reaktion und Gegengewicht gegen die in den vv. 934—944 geschilderten Ausschreitungen und Auswüchse des Ordenslebens läßt sich die Vertiefung und derbe Verdeutlichung des „Leibesproblems" gut verstehen. Ein Novize fragt dort einen ehrwürdigen, schon greisen Bruder, wie es in Zukunft um die Gemeinde Buddhas, den Saṅgha, stehen werde. Worauf ihm tiefbekümmert und einen wenig verheißungsvollen Hinblick auf die kommenden Dinge eröffnend der Gefragte unter anderem seine Mitbrüder also schildert:

„*Telasaṇhehi kesehi*
capalā añjanakkhikā
rathiyāya gamissanti
dantavaṇṇakapārutā
ajegucchaṃ vimuttehi
surattaṃ arahaddhajaṃ
jigucchissanti kāsāvaṃ
odātesu samucchitā."[1])

Es bedarf — wie man schnell sieht — kaum eines besonderen Hinweises, daß diese hier behelfsmäßig in die Zukunft vorverlegte Schilderung — gegenpolar mit stärkerer Betonung des Mönchisch-Asketischen — eine Geißelung der eben damals gegenwärtigen Mißstände vorstellt und daß das „Leibesproblem" mit seiner gründlichen Hinwendung auf die Vergänglichkeit aus einer Art schwerblütig eifernder Savonarola-Stimmung heraus wachsen konnte. In diese Sphäre verfeinerten, überreifen Verfalls, wie sie von den prunkenden Höfen der Nach-Aśoka-Epoche leicht und üppig ausgegangen sein mag und wie sie für den Orden nach den Berichten der chinesischen Reisenden ausmündete in Hierarchie und Prälatentum, paßt zudem trefflich als Kennzeichen geistiger Exaltation die überein-

---

halt ändert sich damit natürlich nichts. Eine alte Tendenz hätte sich dann eben mit der Zeit mehr und mehr ausgebreitet. Die Erscheinung als solche wäre ebenfalls als „spät" zu beurteilen.

[1]) Vgl. auch 939: gaṇikā va vibhūsāyaṃ". Über die Spätheit dieser Vorstellungen belehren hinlänglich ähnliche Ergüsse im mahāyānistischen Rāṣṭrapālasūtra. Vgl. Winternitz, II, 246. Dieser Text soll aber nicht viel älter sein als seine chinesische Übersetzung, die zwischen 589 und 618 n. Chr. angesetzt wird.

stimmend als „sehr jung“ beurteilte Episode der Isidāsī (Therīg. 480 ff.) hinein, die trübe Erfahrungen in der Ehe macht, das Karman als dessen Ursache erkennt und nun dafür als Nonne Buße tun will. Öfter als einmal wird man an das Wort des Johannes erinnert: „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Es muß eine Zeit gewesen sein, wo nervös, mystisch und furchtsam veranlagte Naturen — und die Inder waren dies — alle letzten Dinge erschreckend gegenwärtig, Inferno wie Paradiso geöffnet nahe schauten und in hastiger Zerknirschung nun alles Erdenkliche für die Errettung Leibes und der Seele aus ewiger Verdammnis zu tun sich mühten. Nicht anders empfindet man bei der Episode der Sumedhā (ThG[2] 448 ff.). Zeiten der Agnes, der Gemahlin Heinrichs des III., und des „treuga dei“ steigen auf mit diesem Bild der Königstochter, die in flammenden Bildern (451, 483—491) Anathema über die Erdenlust ruft:

„*kiṃ bhavagatena abhinanditena kāyakalinā asārena*“

(458) und in erschütterndem Ausklang, ähnlich wie jener Johannes in Galiläa

„*buddhānaṃ uppādo laddho*“

verkündet, die Ehe mit Prinzen und Königssöhnen abweist, von den fassungslosen Eltern Abschied nimmt und schließlich — eine gerade glänzende Bestätignug für die Genesis der These! — in den Versen 466—472 die krasseste Schilderung des Leibes gibt, die man sich nur im Munde eines Menschen, eines Weibes denken kann. Derweilen zieht in festlichem Gepränge, Hochzeit zu halten, der Bräutigam heran und wirbt mit lockenden Worten um ihre Gunst. Sie bleibt standhaft, preist die tiefe Seligkeit des Nibbāna, wirft dem Prinzen ihre abgeschnittenen Locken vor die Füße und zieht in die Heimatlosigkeit, freigegeben von dem Bräutigam, freigegeben von den Eltern, der Abschluß eines Lebens, den sie, wie Vers 521 zu erkennen gibt, früherem Buddhadienst nach dem Karman verdankt. „Sick in a sick age“ hat Frau Rhys Davids (Psalms of Br. S. XLVI) diese Frauen und Männer genannt, und in der Tat stimmen zu diesem Befunde die großen kulturgeschichtlichen Linien. Inwieweit freilich neben der einen oben genannten Strömung des Aszetismus in der Ausprägung des „Leibesproblems“ auch noch die immer krassere Veräußer-

lichung[1]) hervortritt, die dem alten Buddhismus und seinen Idealen ein Ende macht — „er sah" nach Oldenbergs schönem Ausdruck[2]) „das Wahre ja nur im Innenleben" — das ist eine Frage, die in diesem Zusammenhang nicht näher mehr zu erörtern ist.

Die interne Entwicklung des Problems im poetischen Teil des buddhistischen Kanons konnte dergestalt gezeichnet werden. Wir werden jetzt nach Auffüllung des begründenden Materials streben, das tatsächlich, nach vorwärts wie rückwärts, einen reinen Zusammenklang ergibt. So schon zunächst einmal[3]) im Suttanta, wo ich den Nachforschungen die Stellenvorkommen des Majjhimanikāya zugrunde gelegt habe. Ihrer Mehrzahl nach zeichnen sie sich sämtlich durch ruhige Betrachtungsweise des „Körperproblems" aus, angefangen bei der 74. Rede (I, S. 500) und dem gelassenen, reinlichen Juwelengleichnis, (77. Rede, II, S. 17) bis zu Stücken wie I, 510 (75. Rede), I, S. 186 (28. Rede), I, S. 222/23) (33. Rede; rein analytisch und ganz kurz) und schließlich III, S. 89 ff. (119. Rede), sechs Stellen, denen gegenüber nur zwei der späteren Übersteigerung erklingen, nämlich die 10. Rede (I, S. 58 f.) und ebenso die Stelle Majjhimanikāya III, S. 91 ff., welche jedoch mit der erstzitierten identisch ist. Ähnlich günstiges Resultat liefert — auch hier ist es mir, im Rahmen dieser Untersuchung, nur um methodologisch wertvollen Hinweis zu tun — die Wortgeschichte, wo wir etwa das Adj. *vinīlaka* auf sein Textvorkommen prüfen wollen, wozu es sich zufolge seiner Bedeutung „bluish black, usually applied to the colour of a corpse" besonders eignet. (Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß sich anstelle dieses Adjektivs jede beliebige andere Wortform gerade so darböte, sofern sie nur im Bereich des „Todes- und Leibesproblems" zugleich erscheint.) *Vinīlaka* nun wird an folgenden Stellen reflektiert: Majjh. N. I, 88; Sutta Nip. 200; Aṅgutt. N. I, 42, II, 17; Saṃyutta N. V, 129 f.; Dhammasaṅgaṇi

[1]) Die Ausgestaltung der Buddhalegende ist dafür das deutlichste literarische und kunstgeschichtliche Gleichnis.

[2]) Aus dem alten Indien, S. 59.

[3]) Ich möchte darauf hinweisen, daß ich mit diesen Materialien einen Anfang zu geben beabsichtige.

264, Nettipak. 27, Milindap. 332, Visuddhimagga 110, 178, 193, wovon allein schon die fünf letzten Zitate, die sämtlich sehr jungen Werken entnommen sind — von Buddhaghosas Kommentar ganz zu schweigen — keines Zusatzes bedürfen.

Doch „das alles ist nicht erst buddhistisch, es hat sich schon in älteren Zeiten angesponnen",[1] in Brāhmaṇas und Upaniṣaden, wenn man füglich einen frühen Vorklang zu der Leibesverachtung schon in jener Stelle der Chāndogya-Upaniṣad erblicken will, wo Satyakāma Jābāla zur Frau seines Lehrers spricht: *„bahava ime 'smin puruṣe kāmā nānātyayāḥ. Vyādhibhiḥ pratipūrṇo 'smi,"* einen noch früheren in Ṛgv. I, 179, 5 d. Nun war ja überhaupt das Leid- und Wertproblem in der Zeit der Brāhmanas und frühen Upaniṣaden nur sozusagen eine Art Nebenproblem, verschwand vor der Herrlichkeit der Brahman- und Ātmanwonne und nahm erst in der zweiten und dritten Schicht der Upaniṣaden an Einfluß und Bedeutung zu. Sinngemäß muß sich dies, werden wir weiterfolgern, in der Verwendung eines so zentralfunktionellen Begriffes wie *śarīra* widerspiegeln. Das ist in der Tat so. Eine Prüfung der hierher einschlägigen Stellen nach Jacob's Concordance — ich brauche wiederum nicht zu betonen, daß jedes andere Wort genau so bedeutsam werden kann — hat mir gezeigt, daß von derartigen Stellen aus wie Chāndog. Up. VIII, 12, 1 (*„martyam vā idaṃ śarīraṃ"*), oder Bṛh. Ār. Up. III, 9, 4 („te yadāsmāccharīrān martyādutkramanti"), oder ebenfalls Bṛh. Ār. Up. V, 15, 1 („athedaṃ bhasmāntaṃ śarīraṃ") oder ebenda VI, 1, 7 („idaṃ śarīraṃ papīyo manyate") und schließlich Taitt. Up. II, 5, 1 („śarīre pāpmano hitvā") mit ihrer ganz einfachen, und durchaus nüchternen Feststellung des Sachverhalts eine sichtbare Steigerung unverkennbar ist, wenn wir hinblicken auf Maitry-Up. I, 2; II, 3; III, 4; I, 3 (große Schilderung), II, 6; Garbhopaniṣad 1.[2]) Wie da sofort das Ganze leidenschaftlicher im Ton, pathetischer im Anteil, geschwellter in der Stilgebärde wird und ausmündet hin zu solchen Passagen wie Subālopaniṣad 8 (*„medomāṃsakledāvakīrṇe śarīramadhye*

[1]) H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 56.

[2]) Vgl. zu diesen beiden letzten Stellen Majjh. Nik. I, 222/23.

'tyantopahate citrabhittipratikāśe gandharvanagaropame kadalīgarbhavanniḥsāre jalabudbudavaccañcale niḥsṛtaṃ ātmānaṃ paśyanti vidvāṃsaḥ") und großen Paraphrasen der Vergänglichkeit, wie sie etwa Maitryup. IV, 2 gibt. Fäden laufen von hier aus nicht nur zu Saṃyuttanikāya III, Teil 22, No. 95 und Nāradaparivrājakopaniṣad I, 46—48,[1]) sondern auch zu Mānavadharmaśāstra VI, 79/77, worauf K. E. Neumann aufmerksam gemacht hat. Die Bedeutung gerade des letzten Fundes wird zur Genüge daraus klar, daß nach — Wint. III, 489 — das Werk etwa „zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und dem 2. Jahrhundert nach Chr. mit einiger Wahrscheinlichkeit anzusetzen ist."[2]) Wir gewinnen so, bei aller Reserve, Umrisse zeitlicher Datierung. Doch ist nicht dies das Wichtigste, sondern daß der Entwicklung, der Vertiefung und wortreichen Schwellung des „Leidensproblems" die des „Leibesproblems" in den Upaniṣaden durchaus parallel gehen, wie Oldenberg dies, Lehre und Anfänge, S. 240, sehr schön auseinandergesetzt hat. Die Spitze dieser Gesamtbewegung stellt eben die oben beim „Leibesproblem" in so bedeutsamer Weise hervorgetretene Maitry-Upaniṣad dar, über deren chronologischen Ansatz nach den ausführlichen Darlegungen H. Oldenbergs, Lehre und Anfänge S. 205/06, S. 209 Anm. u. S. 289, nicht der mindeste Zweifel walten kann. Sie ist unter den dreien, Kāṭhaka-, Śvetāśvatara- und Maitry-Up. „die weitaus jüngste" und „deutet unverkennbar in jüngere Zeit als die frühbuddhistische".[3])

Im Vorbeigehen sei schließlich noch auf die Folgezeit kurz gedeutet: wie wir uns mit dem „Leibesproblem" schon der mahāyānistischen Philosophie der Yogācāras und Mādhyamikas nähern, ist aus H. Kerns, Manual S. 127 mit klarer

[1]) War mir leider unzugänglich außer der kurzen Namensnennung bei Deussen, 60 Up. S. 553.

[2]) Man bemerke auch ebenda, Fußnote 2, „daß nach Bühlers Untersuchungen sich nicht weniger als . . . . etwa 1 Zehntel der Manusmṛti allein im III., XII. und XVI. Buch des Mahābhārata finden". Dazu paßt glänzend — ein mittelbarer chronologischer Wurf —, daß H. Oldenberg, Lehre und Anfänge S. 355 (Anm. 156) die beiden Stellen der Maitry-Up. mit Mahābh. XII, 309 zusammenbringt. Das Verbindungsglied ist Mānavadh. VI, 76/77.

[3]) Ganz so auch O. Strauß, Ind. Philosophie, S. 64.

Kürze gegebenen Darstellung unschwer zu entnehmen und G. Huth führt, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei II, S. 42, zwei Stellen mahāyānistischer Texte an, die eine aus dem Mañjuśrīmūlatantraṃ, die andre, einen Spruch des Śrīnāthanāgārjuna, für deren Gesinnung der einzige Satz anzufügen genüge:

„der törichte Mann, der ein Weib liebt,
gleicht dem Fuchs beim faulenden Aas."

Das Problem hat aber noch eine Gegenseite, aus der wir, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, dieselben Schlüsse wie aus dem im Voraufgegangenen gegebenen Material ablesen können. Diese Gegenseite ist die Verherrlichung des Buddhaleibes,[1]) welche, in genau reziprokem Verhältnis, an Gloriole und Schmuckrede zunimmt, wie der Leib des gewöhnlichen Sterblichen zynisch herabgesetzt wird. Verse wie ThG[1] 243 = 683 zeigen noch den alten Zustand, daß derbe impressionistische Schilderung auch vor dem Asketenleib nicht haltmache. Aber Stellen wie ThG[1] 104:

„lahuko vata me kāyo
phuṭṭho ca pītisukhena vipulena
tūlam iva eritaṃ mālutena
pilavati va me kāyo'ti."

und Th. G[1] 212, SN. 78, 707 zeigen die schon langsam sich anbahnende Umstellung, bis es dann, diesmal vom Buddha selber, im SN 165 heißt:

„Enijaṃghaṃ, kisaṃ, dhīraṃ
appāhāraṃ alolupaṃ ."[2])

Und diese Entwicklung reißt nun nicht mehr ab, sondern vervollkommnet sich, mit gleichzeitig immer schärfer werdender Vertiefung des Gegensatzes zum Menschenkörper, immer schrankenloser in Prunk der Schilderung und verherrlichenden Attributen, wie Th. G[1] 808—821, 1046 (= 1158, nur hier Sāriputta)

[1]) Auch in anderen Texten sind das jüngere Partien, vgl. z. B. für den Majjhimanikāya M. Winternitz II, 38/39; eben dies gilt auch für den Buddhavaṃsa der Suttapiṭaka.

[2]) Zum Problem des Buddha-Leibes vgl. man: Kern, Buddhismus I, S. 340—345; Burnouf, Introduction S. 339—350; Wassiljew, Buddhismus, S. 134 ff.

mit seiner ganz und gar unbuddhistischen fassungslosen Trauer um den dahingegangenen Meister[1]) oder SN. 1016/17 (hier noch undeutlich), 548—550 und namentlich die Schilderung des Buddhakindes durch Asita 686—689 zur Genüge veranschaulichen.[2]) Möglich, daß solche Entwicklung von der Übertragung der Attribute des Sakko, des Obersten der nachvedischen Götter, auf Buddha ausgegangen ist oder daß dies wenigstens dazu beigetragen hat,[3]) unmöglich jedenfalls, darin kein Kriterium des betr. Textstückes sehen zu wollen. So fragt Frau Rhys Davids (Psalms of the Sisters S. XXII): „and where, in either Psalm, is the all-pervading influence of the „Master" as a living presence?" und sieht darin mit vollem Recht ein starkes Anzeichen für die Jugend der Sumedhā-Episode in den Therīgāthās. Und Winternitz (II, 77) urteilt: „wenn z. B. in der Prosa des Selasutta (des SN) der Buddha als Cakravartin verherrlicht und auch seine 32 Körpermerkmale umständlich aufgezählt werden . . . ., so wird man dergleichen wohl mit Recht als kommentarielle Zusätze bezeichnen dürfen." Wie es denn überhaupt in diesem Zusammenhang kein Zufall scheint, daß de La Vallee Poussin in seinem „Bouddhisme", S. 246 ff. dem Selasutta ausgerechnet das Saddharmapuṇḍarīka des Mahāyāna vergleicht.[4])

Ich bin am Schluß. An drei Hauptdenkmälern buddhistischer Poesie als dem Ausgangspunkt konnte die allmähliche Entwicklung eines Sektors aus dem „Todesproblem", konnte die Entfaltung des „Leibesproblems" text- und geistesgeschichtlich verfolgt werden. Parallele Bewegungen der Vor- und Folgezeit zeigen seine nahe Verwandtschaft mit der Ideenwelt des Brahmanismus, mit der des Mahāyāna. Dies alles hat seine volle Bedeutung für die zeitliche Fixierung. Als Ergebnis läßt sich deshalb etwa formulieren: das „Leibesproblem" ist ein für die chronologische Betrachtung gewisser buddhistischer Denk

---

[1]) Das beste Gegenstück dazu ist das Verhalten Anuruddhas zu Ānanda im Mahāparinibbānasutta nach dem Hingang Buddhas.

[2]) Die sonstigen verherrlichenden Termini sind zusammengestellt bei K. E. Neumann, SN-Übers. Index, S. 398.

[3]) Die Materialien wären etwa: SN 346, 384, 1063, 1069, 1090, 1113.

[4]) Ähnliches bei O. Strauß, Ind. Philosophie, S. 110.

mäler wertvoller Gesichtspunkt. Sein Auftreten ist gleichbedeutend mit relativer Jugend des betreffenden Textstückes. Der Gesamttext wird im allgemeinen von diesen Folgerungen nicht berührt. Dies gilt namentlich für den Suttanipāta und das Dhammapadam. In den Thera- und Therīgāthās dagegen erscheinen die Belege in einer derartig kontinuierlichen Dichte, daß sich das „Leibesproblem" als chronologisches Indizium auch auf den Gesamttext anwenden läßt. Eigentümliche Züge in der Physiognomie indischen Denkens werden, besonders in dem letzten Denkmal, deutlich und deutlicher. „In der Literaturgeschichte Scherers ist eine der schönsten Stellen die, welche von Schillers Tode berichtet. An Achill erinnert der Erzähler, an Goethes Worte, die den Liebling der Götter betrauern: „Ach, daß schon so frühe das schöne Bildnis der Erde fehlen soll, die weit und breit am Gemeinen sich freuet." Und „er preist den, welcher in der Vollkraft der Jahre dahingehend, „unendliche Sehnsucht erreget".[1]) Das „schöne Bildnis" Goethes mit seinem homerischem Anklang hier, dort der Leib *„dipādako 'yaṃ asuci duggandho"* (ThG[1] 453), den man herabwürdigt mit den Worten: *„āturaṃ asuciṃ pūtiṃ passa Nanda samussayaṃ"* (ThG[2] 19): es ist in der Tat der bündigste Ausdruck für den tiefen Abstand, der abendländisches und indisches Denken voneinander trennt.

---

[1]) Beide Zitate aus Otto Brahm, Kritische Schriften II, S. 303.

Abhidhammattha-Saṅgaha.

Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie.

Aus dem Pāli
zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und erläutert
von Ernst L. Hoffmann.

(Fortsetzung)

ZWEITES KAPITEL.

COMPENDIUM DER BEWUSSTSEINSFAKTOREN.

(1) *Einleitung.*

Als abhängig von Entstehen, Vergehen,
Grundlage und Wesen des Bewußtseins,
sind zweiundfünfzig
Bewußtseinsfaktoren bekannt.

I. Teil:

(2) ***Gruppierung der Bewußtseinsfaktoren.***

Wie heißen diese?

A. *Die sieben konstanten oder primär-neutralen Faktoren:*

1. Berührung (Kontakt),
2. Empfindung (Gefühl),
3. Wahrnehmung (Erkennen),
4. Willensregung,
5. Einsgerichtetsein,
6. [elementare] Vitalität,
7. Aufmerksamkeit,

Diese sieben nennt man die jeder Bewußtseinsklasse eignenden Faktoren.

B. ***Die sechs (nicht-konstanten) sekundär-neutralen Faktoren:***

8. Anregung (Beginn des diskursiven Denkens),
9. Erwägung (Fortführg. „ „),
10. Entschluß (Abschluß „ „),

11. Energie (Anstrengung),
12. Lust (Interesse),
13. Verwirklichungswille (Wunsch zum Handeln).

Diese sechs nennt man die nicht-konstanten (wörtl. „verstreuten“) Bewußtseinsfaktoren.

Diese dreizehn Bewußtseinsfaktoren nun werden (der jeweiligen Verbindung entsprechend) im einen oder anderen Sinne (d. h. als heilsam oder unheilsam) verstanden.

C. *Die vierzehn unheilsamen Faktoren*:

14. Verblendung,
15. Schamlosigkeit,
16. Skrupellosigkeit,
17. Unruhe (Zerfahrenheit),
18. Begierde,
19. Irrtum (irrtümliche Ansichten),
20. Eigendünkel (Hochmut, Stolz),
21. Haß,
22. Neid,
23. Geiz (Selbstsucht),
24. Selbstqual (Gewissensbisse),
25. Trägheit (Stumpfheit),
26. Müdigkeit (Schlaffheit).
27. Zweifel (Unklarheit, Zweifelsucht).

Diese nennt man die vierzehn unheilsamen Bewußtseinsfaktoren.

D. *Die neunzehn (allgemeinen) heilsamen Faktoren*:

28. Vertrauen,
29. Selbstbesinnung (Geistesklarheit),
30. Scham,
31. Feinfühligkeit,
32. Gierlosigkeit,
33. Haßlosigkeit (Sympathie),
34. Gleichmut (seelisches Gleichgewicht),
35. Ruhe psychischer Elemente,
36. Ruhe des Bewußtseins,
37. Spannkraft psychischer Elemente,
38. Spannkraft des Bewußtseins,

39. Schmiegsamkeit (Einfühlungsvermögen) psychischer Elemente.
40. Schmiegsamkeit des Bewußtseins,
41. Aktivität psychischer Elemente,
42. Aktivität des Bewußtseins,
43. Tauglichkeit (Tüchtigkeit) psychischer Elemente,
44. Tauglichkeit („) des Bewußtseins,
45. Gradheit (Eindeutigkeit) psychischer Elemente,
46. Gradheit („) des Bewußtseins.

Diese neunzehn nennt man die allem (heilsam-) Schönen eignenden Bewußtseinsfaktoren.

E. *Die Faktoren dreifacher Leidenschaftsenthaltung*:

47. Rechte Rede,
48. rechtes Handeln,
49. rechte Lebensführung.

Diese nennt man die drei Enthaltsamkeiten (von Leidenschaft).

F. *Die zwei „Unermeßlichen"*:

50. Mitleid,
51. Mitfreude,

nennt man „Unermeßliche".

G. *Vernunft*:

Diese alle zusammen, einschließlich

52. Vernunft,

bezeichnet man als die fünfundzwanzig (heilsam-) schönen Bewußtseinsfaktoren.

(3) *Merkspruch.*

Soweit hätten wir:

Dreizehn weder-heilsam-noch-unheilsame,
vierzehn unheilsame,
fünfundzwanzig heilsam-schöne,
im ganzen zweiundfünfzig Faktoren.
Von diesen soll nun, gemäß ihren Verbindungen
mit jeder einzelnen entstehenden Phase
des Bewußtseins, gesprochen werden.

II. Teil:

Verteilung und Auftreten der Bewußtseins-Faktoren.

Einleitung.

Sieben Faktoren sind mit allen
Bewußtseinsstadien verbunden;
Die (sechs) „verstreuten"
treten hier und dort auf;
vierzehn sind mit unheilsamen,
die (fünfundzwanzig) heilsam-schönen
mit reinen Bewußtseinsformen gepaart.

(4) *Wie verteilen sie sich?*

A—B. *Die neutralen Faktoren.*

A. 1—7. Zunächst: die sieben jedem Bewußtsein eignenden Faktoren kommen in allen neunundachtzig Bewußtseinsstadien vor;

B. sodann: die nicht-konstanten Faktoren:

8. Anregung entsteht in fünfundfünfzig Bewußtseinsklassen, und zwar in allen Klassen des in der Sinnenwelt wandelnden Bewußtseins — mit Ausnahme des fünffach doppelten Sinnenbewußtseins — und in den elf, der ersten Versenkungsstufe angehörenden Bewußtseinsklassen.
9. Erwägung entsteht sowohl in den genannten (55) als auch in den elf der zweiten Versenkungsstufe angehörenden — im ganzen also in zweiundsechzig — Bewußtseinsklassen.
10. Entschluß entsteht in allen Bewußtseinsklassen, mit Ausnahme des fünffach-doppelten Sinnenbewußtseins und des mit Zweifel verbundenen Bewußtseins.
11. Energie (Anstrengung) entsteht in allen Bewußtseinsklassen, mit Ausnahme:
    a. des an den fünf Sinnestoren sich (zu den Eindrücken) wendenden Bewußtseins,

b. des fünffach doppelten Sinnenbewußtseins,
c. des rezeptiven und
d. prüfenden (sondierenden) Bewußtseins.

12. Lust entsteht in allen Klassen des Bewußtseins, mit Ausnahme
    a. der von Kummer oder von Weder-Freud-noch-Leid-Empfindung begleiteten Bewußtseinsklassen,
    b. des Berührungs- (Körper-) Bewußtseins und
    c. der mit der vierten Versenkungsstufe verbundenen Bewußtseinsklassen.
13. Verwirklichungswille (Wunsch zu handeln) entsteht in allen Klassen des Bewußtseins, mit Ausnahme wurzelursachenfreier und wahnverwurzelter Bewußtseinsklassen.

Hier die Zahlenfolge der Bewußtseinsklassen mit Bezug auf die ebenbeschriebenen nicht-konstanten Faktoren:

(5) *Merkspruch.*

In sechsundsechzig, fünfundfünfzig,
elf und sechzehn, siebzig und zwanzig Klassen
kommen die nicht-konstanten Faktoren nicht vor.
Mit fünfundfünzfig, sechsundsechzig,
achtundsiebzig, dreiundsiebzig,
einundfünfzig und neunundsechzig Klassen
sind die nicht-konstanten Faktoren verbunden.

(6) C. *Die unheilsamen Faktoren.*

Sodann die unheilsamen Faktoren:

I) 14. Verblendung,
15. Schamlosigkeit,
16. Skrupellosigkeit,
17. Unruhe (Zerfahrenheit),

diese vier nennt man die allem Unheilsamen eignenden Faktoren. Sie kommen in den zwölf Klassen unheilsamen Bewußtseins vor.

II) 18. Begierde kommt in den acht mit Begierde verbundenen Bewußtseinsklassen vor.

19. Irrtum kommt in den vier mit irrtümlichen Ansichten verbundenen Bewußtseinsklassen vor.
20. Eigendünkel kommt in den vier nicht mit irrtümlichen Ansichten verbundenen Bewußtseinsklassen vor.

III) 21. Haß,
22. Neid,
23. Geiz,
24. Selbstqual;

diese vier Faktoren kommen in den zwei mit Widerwillen verbundenen Bewußtseinsklassen vor.

IV) 25. Trägheit und
26. Müdigkeit

kommen in den fünf willentlichen (I. Kap.: I. A., 2, 4, 6, 8, 10) Bewußtseinsklassen vor.

V) 27. Zweifel kommt nur in der mit Zweifel (Unklarheit) verbundenen Bewußtseinsklasse vor.

(7) *Merkspruch.*

Allen unverdienstlichen Bewußtseinsklassen sind vier,
den in Begierde wurzelnden drei,
den in Haß wurzelnden vier,
den (unheilsamen) willentlichen
zwei schlechte Eigenschaften verbunden,
während Unklarheit nur im
zweifelnden Bewußtsein auftritt.
Vierzehn schlechte Eigenschaften
sind so auf fünffache Art mit den
zwölf unheilsamen Bewußtseinsklassen verbunden.

(8) D—G. *Die heilsamen Faktoren.*

D. Unter den heilsam-schönen Faktoren nun, sind zunächst die neunzehn [28—46] allem heilsam-schönen Bewußtsein eignenden Faktoren sämtlichen neunundfünfzig reinen Bewußtseinsklassen verbunden.

E. Die drei Enthaltsamkeiten [47—49] sodann kommen immer und zugleich in allen überweltlichen Bewußtseinsklassen vor, in den weltlichen jedoch erscheinen

sie nur manchmal und einzeln (getrennt) in den heilsamen Klassen des Sinnenweltbewußtseins.

F. Die (beiden) „Unermeßlichen“ [50—51] sodann, entstehen zeitweise und wechselseitig sich ausschließend in achtundzwanzig Bewußtseinsklassen — nämlich:

a. in zwölf Klassen des Erhabenen Bewußtseins, mit Ausnahme der fünften Versenkungsstufe;

b. in den (acht) heilsamen und

c. in den (acht) nichtwirkenden, wurzelursachen-verbundenen Klassen des Sinnenweltbewußtseins.

In dem von weder freudiger noch leidiger Empfindung begleiteten Bewußtsein kommen Mitleid und Mitfreude nicht vor, sagen jedoch Einige,

G. Vernuṇft [52], sodann, tritt mit den zwölf mit Wissen verbundenen Klassen des Sinnenweltbewußtseins und mit allen fünfunddreißig Klassen des Erhabenen und überweltlichen Bewußtseins in Verbindung; im ganzen also mit siebenundvierzig Bewußtseinsklassen.

(9) *Merkspruch.*

Neunzehn Eigenschaften entstehen in neunundfünfzig,
drei in sechzehn, zwei in achtundzwanzig Klassen.
Vernunft ist uns in siebenundvierzig
Klassen des Bewußtseins bekannt.
So sind die heilsam-schönen Eigenschaften
in vierfacher Weise mit den heilsam-schönen
Bewußtseinsklassen verbunden.

(10) *Zeitweise und notwendig auftretende Faktoren.*

Neid, Geiz und Selbstqual,
die (drei) Enthaltsamkeiten,
sowie Mitleid und Mitfreude,
entstehen zeitweise und getrennt;
Eigendünkel, Trägheit und Müdigkeit zeitweise.
Die übrigen sind, gemäß dem obengesagten,
mit Notwendigkeit sich verbindende Faktoren.

III. Teil:

Kombination der Bewußtseinsfaktoren.

Einleitung.

Ich will nun die entsprechenden
Zusammensetzungen dieser Faktoren darlegen:
Sechunddreißig Faktoren entstehen im Höchsten,
fünfunddreißig im Erhabenen Bewußtsein und
achtunddreißig im heilsam-schönen Sinnenweltbewußtsein;
Siebenundzwanzig im unverdienstlichen Denken
und zwölf im wurzelursachenfreien Bewußtsein.
So ergibt sich, entsprechend ihrem Auftreten,
eine fünffache Gruppierung der Faktoren.

(11) In welcher Weise?

A. Das überweltliche Bewußtsein.

Im überweltlichen Bewußtsein, zunächst, vereinigen sich in den acht, der ersten Versenkungstufe zugehörenden Bewußtseinsklassen: dreizehn neutrale und dreiundzwanzig heilsam-schöne Faktoren — die „Unermeßlichen" ausgenommen — also sechsunddreißig Faktoren insgesamt.

Ebenso zusammengesetzt sind die Bewußtseinsklassen:
- der zweiten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung;
- der dritten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung und Erwägung;
- der vierten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung, Erwägung und Lust;
- der fünften mit weder freudiger noch leidiger Empfindung verbundenen (von Anregung, Erwägung, Lust und Glücksempfinden freien) Versenkungsstufe.

Somit werden die Zusammensetzungen der acht überweltlichen Bewußtseinsklassen infolge ihrer Beziehung zu den fünf Versenkungsstufen, unter Berücksichtigung aller (Kombinations)-Möglichkeiten, in fünffacher Weise gruppiert.

(12) *Merkspruch.*

Sechsunddreißig, fünfunddreißig,
vierunddreißig und zweifach dreiunddreißig:
so ist die Reihenfolge der fünffachen Gruppierung
im überweltlichen Bewußtsein.

(13) *B. Das Erhabene Bewußtsein.*

Im Erhabenen Bewußtsein, sodann, vereinigen sich in (jeder der) den drei der ersten Versenkungsstufe zugehörenden Bewußtseinsklassen: dreizehn neutrale und zweiundzwanzig heilsam-schöne Faktoren — die drei Enthaltsamkeiten ausgenommen — also fünfunddreißig insgesamt.

Mitleid und Mitfreude verbinden sich jedoch nur einzeln.

Ebenso zusammengesetzt sind die Bewußtseinsklassen:

der zweiten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung;

der dritten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung und Erwägung;

der vierten Versenkungsstufe, unter Weglassung von Anregung, Erwägung und Lust.

Jedoch in den fünfzehn der fünften Versenkungsstufe angehörenden Bewußtseinsklassen kommen die Unermeßlichen nicht vor.

Somit werden die Zusammensetzungen der siebenundzwanzig in fünffaches Versenkungsbewußtsein eingeteilten Erhabenen Bewußtseinsklassen, unter Berücksichtigung aller (Kombinations-)Möglichkeiten, in fünffacher Weise gruppiert.

(14) *Merkspruch.*

Fünfunddreißig, vierunddreißig,
dreiunddreißig, zweiunddreißig
und dreißig dann:
so ist die Reihenfolge
der fünffachen Gruppierung
im Erhabenen Bewußtsein.

(15) *C. Das heilsam-schöne Bewußtsein der Sinnenwelt.*

Im Sinnenweltbewußtsein, sodann, vereinigen sich zunächst in den zwei ersten Klassen des heilsamen Bewußtseins: dreizehn neutrale und fünfundzwanzig heilsam-schöne Faktoren — also achtunddreißig Faktoren insgesamt. Jedoch die (zwei) Unermeßlichen und die (drei) Enthaltsamkeiten verbinden sich jede einzeln.

Ebenso zusammengesetzt sind:

die zweiten zwei Bewußtseinsklassen, unter Weglassung von Wissen;

die dritten zwei mit Wissen verbundenen Klassen, unter Weglassung von Lust;

die vierten zwei Klassen, unter Weglassung von Wissen und Lust.

In den (acht) nichtwirkenden Bewußtseinsklassen, sodann, unter Ausschluß der (drei) Enthaltsamkeiten, vereinigen sich die gleichen Faktoren in vierfacher Weise in den vier Paaren (nichtwirkender Bewußtseinsklassen). Ebenso verhält es sich mit den (acht) nachwirkenden Bewußtseinsklassen, unter Ausschluß der (zwei) Unermeßlichen und der (drei) Leidenschaftslosigkeiten.

Somit werden die Zusammensetzungen der vierundzwanzig heilsam-schönen Klassen des Sinnenweltbewußtseins, ihrer paarweisen Anordnung entsprechend, unter Berücksichtigung aller (Kombinations-) Möglichkeiten, in zwölffacher Weise gruppiert.

(16) *Merkspruch.*

Achtunddreißig, zwei Mal siebenunddreißig
und sechsunddreißig heilsam-schöne Faktoren;
Fünfunddreißig, zwei Mal vierunddreißig
und dreiunddreißig Faktoren
im nichtwirkenden Bewußtsein;
Dreiunddreißig, zwei Mal zweiunddreißig
und einunddreißig Faktoren
im nachwirkenden Bewußtsein;
Das sind die im wurzelursachenverbundenen,
verdienstlichen, nachwirkenden und nichtwirkenden
Sinnenweltbewußtsein vorkommenden Faktoren.

Die Enthaltsamkeiten
verbinden sich nicht mit den nichtwirkenden
und den Erhabenen Bewußtseinsklassen;
Die Unermeßlichen
nicht mit den Überweltlichen;
Im nachwirkenden Sinnenbewußtsein,
kommen jedoch beide nicht vor.
Im Höchsten Bewußtsein und im Mittleren (Erhabenen)
führen die Versenkungsstufen
wie auch die Unermeßlichen,
im niederen (heilsam-schönen Sinnenweltbewußtsein)
die Enthaltsamkeiten, Wissen und Lust
zur Unterscheidung.

(17) *D. Das unheilsame Bewußtsein.*

In den unheilsamen Bewußtseinsklassen, sodann, vereinigen sich zunächst in der ersten nicht-willentlichen Klasse des mit Begierde verbundenen Bewußtseins: dreizehn neutrale und die vier allen unheilsamen Bewußtseinsklassen eignenden Faktoren. Zu diesen siebzehn kommen noch Begierde und irrtümliche Ansichten; es sind im ganzen also neunzehn Faktoren

Ebenso verhält sich:

die zweite nicht-willentliche Klasse, zu der Begierde und Stolz hinzukommen;

die dritte nicht-willentliche Klasse, (von den 17 Faktoren) Lust ausgenommen, Begierde und irrtümliche Ansichten als hinzukommende Faktoren — also achtzehn im ganzen;

die vierte nicht-willentliche Klasse (Lust wiederum ausgenommen), Begierde und Eigendünkel als Hinzukommende.

In der fünften, mit Widerwillen verbundenen, nicht-willentlichen Klasse jedoch, kommen (zu den siebzehn ursprünglichen Faktoren) Haß, Neid, Geiz und Selbstqual hinzu, während Lust wiederum ausgenommen ist, sodaß im ganzen zwanzig Faktoren vereint sind.

Neid, Geiz und Selbstqual verbinden sich jedoch nur einzeln.

Die fünf willentlichen Bewußtseinsklassen setzen sich in

der gleichen Weise (wie die nicht-willentlichen) zusammen, nur mit dem Unterschied, daß Trägheit und Müdigkeit in ihnen vorkommen.

Verwirklichungswille und Lust ausgenommen, vereinigen sich elf neutrale und die vier allen unheilsamen Bewußtseinsklassen eignenden Faktoren — im ganzen also fünfzehn in der von Unruhe (Zerfahrenheit) begleiteten Bewußtseinsklasse.

In der von Unklarheit (Zweifel) begleiteten Bewußtseinsklasse fehlt Entschluß, aber es vereinigen sich in gleicher Weise (wie oben) fünfzehn von Unklarheit begleitete Faktoren.

Somit werden die Zusammensetzungen der zwölf unheilsamen Bewußtseinszustände, indem wir jede einzelne unter Berücksichtigung aller Möglichkeiten aufzählen, in siebenfacher Weise gruppiert.

(18) *Merkspruch.*

Neunzehn, achtzehn, zwanzig,
einundzwanzig und zwanzig,
zweiundzwanzig und fünfzehn:
das sind die sieben Gruppen
unheilsamer Faktoren.
Die vier allen unheilsamen
Bewußtseinsklassen eignenden
und außerdem zehn Faktoren
— im ganzen vierzehn —
sind mit jedem unheilsamen
Bewußtsein verbunden.

(19) *E. Das neutrale Bewußtsein.*

In den Bewußtseinsklassen ohne Wurzelursache, sodann, vereinigen sich zunächst im ästhetischen Bewußtsein zwölf neutrale Faktoren — der Wille zum Handeln ausgenommen.

Diese (neutralen F.) vereinigen sich auch:

1. im bestimmenden Bewußtsein, unter Ausschluß von „Verwirklichungswille“ (Wille zum Handeln) und Lust;
2. im prüfenden (forschenden) von Glücksempfinden begleiteten Bewußtsein, unter Ausschluß von Verwirklichungswille und Anstrengung;

3. mit der dreifachen Wahrnehmungsfähigkeit und dem zweifachen wurzelursachen-begleiteten Wiedergeburtsbewußtsein, unter Ausschluß von Verwirklichungswille, Lust und Anstrengung;
4. im fünffach doppelten Sinnenbewußtsein, unter Ausschluß der nicht-konstanten (sekundären) Faktoren.

Somit werden sämtliche Zusammensetzungen der achtzehn Bewußtseinsklassen ohne Wurzelursache ihrer Aufzählung gemäß in vierfacher Weise eingeteilt.

(20) *Merkspruch.*

Zwölf, elf, zehn, sieben: diese vier Gruppen
kommen in achtzehn Bewußtseinsklassen
ohne Wurzelursachen vor.
In allen diesen Klassen vereinen sich
die sieben konstanten Faktoren,
während die übrigen sich in der
ihnen entsprechenden Weise verbinden.
Das ist die im einzelnen beschriebene
dreiunddreißigfache Gruppierung.

Indem wir auf diese Weise
Verbindungen und Gruppierungen
psychischer Faktoren kennen gelernt haben,
erklärt sich uns zugleich
die Klassifizierung des Bewußtseins.

So endet im Abhidhammattha-Saṅgaha das „Compendium der Bewußtseinsfaktoren" genannte zweite Kapitel.

SCHEMATISCHER AUFBAU DES ZWEITEN KAPITELS: CETASIKA-SANGAHA-VIBHĀGA.

I. TEIL: DIE 52 BEWUSSTSEINS-FAKTOREN

A.—B.	terasa aññasamānā Die dreizehn Neutralen	
A.		
1	phassa	A. sabbacitta-sādhāraṇā (die jeder Bewußtseinsklasse eignenden) primären Faktoren
2	vedanā	
3	saññā	
4	cetanā	
5	ekaggatā	
6	jīvitindriya	
7	manasikāra	
B.		
8	vitakka	B. pakiṇṇakā (die vereinzelt auftretenden) sekundären Faktoren
9	vicāra	
10	adhimokkha	
11	viriya	
12	pīti	
13	chanda	
C.	cuddasākusalā Die 14 Unheilsamen	
14	moha	sabbākusalasādhāraṇā (die allen unheilsamenB-K.eignenden)
15	ahirika	
16	anottappa	
17	uddhacca	
18	lobha	lobha-sahagata cittesu (im Gierverbundenen Bewußtsein)
19	diṭṭhi	
20	māna	
21	dosa	paṭigha-sampayutta cittesu (in dem mit Widerwillen verbundenen Bewußtsein)
22	issā	
23	macchariya	
24	kukkucca	
25	thīna	sasaṅkhārika c. (im willentlichen Bew.)
26	middha	
27	vicikicchā	

D.—G.	pañcavīsati sobhaṇā Die 25 Heilsam-Schönen	
D.		
28	saddhā	D. sobhaṇasādhāraṇā (die allen heilsam-schönen Bew.-Kl. eignenden.)
29	sati	
30	hiri	
31	ottappa	
32	alobha	
33	adosa	
34	tatramajjhattatā	
35	kāya- } passaddhi	
36	citta- } passaddhi	
37	k. } lahutā	
38	c. } lahutā	
39	k. } mudutā	
40	c. } mudutā	
41	k. } kammaññatā	
42	c. } kammaññatā	
43	k. } pāguññatā	
44	c. } pāguññatā	
45	kāyujjakata	
46	cittujjukata	
E.		
47	sammā } vācā	E. tisso viratiyo(3Enthaltsamkeiten)
48	sammā } kammanta	
49	sammā } ājīva	
F.		
50	karuṇā	F. appamaññāyo (Unermeßliche)
51	muditā	
G.		
52	paññindriya	G.

BEWUSSTSEINSKLASSEN (I. KAP.)									BEWUSST						
I. TEIL: KĀMĀVACARA-CITTĀNI									A.	B. Pakiṇṇakā					
Abschnitt	Gruppe	Nummer	sahagataṃ	sampayuttaṃ	vippayuttaṃ	cittaṃ	saṅkhārikaṃ		sādhāraṇā	vitakka	vicāra	adhimokkha	viriya	pīti	chanda
									1—7	8	9	10	11	12	13
A. AKUSALA-CITTĀNI	a. lobha	1	so.	diṭ.			a-		+	+	+	+	+	+	+
		2	so.	diṭ.				sa-	+	+	+	+	+	+	+
		3	so.		diṭ.		a-		+	+	+	+	+	+	+
		4	so.		diṭ.			sa-	+	+	+	+	+	+	+
		5	up.	diṭ.			a-		+	+	+	+	+	—	+
		6	up.	diṭ.				sa-	+	+	+	+	+	—	+
		7	up.		diṭ.		a-		+	+	+	+	+	—	+
		8	up.		diṭ.			sa-	+	+	+	+	+	—	+
	b. paṭigha	9	do.	pa.			a-		+	+	+	+	+	—	+
		10	do.	pa.				sa-	+	+	+	+	+	—	+
	c. momūha	11	up.	vi.					+	+	+	—	+	—	—
		12	up.	ud.					+	+	+	+	+	—	—
B. AHETUKA-CITTĀNI	a. akusala	1	up.			pañca-viññāṇaṃ			+	—	—	—	—	—	—
		2	up.						+	—	—	—	—	—	—
		3	up.						+	—	—	—	—	—	—
		4	up.						+	—	—	—	—	—	—
		5	du.						+	—	—	—	—	—	—
		6	up.			sp.			+	+	+	+	—	—	—
		7	up.			st.			+	+	+	+	—	—	—
	b. kusala	8	up.			pañca-viññāṇaṃ			+	—	—	—	—	—	—
		9	up.						+	—	—	—	—	—	—
		10	up.						+	—	—	—	—	—	—
		11	up.						+	—	—	—	—	—	—
		12	su.						+	—	—	—	—	—	—
		13	up.			sp.			+	+	+	+	—	—	—
		14	so.			st.			+	+	+	+	—	+	—
		15	up.			st.			+	+	+	+	—	—	—
	c. kriyā	16	up.			pa.			+	+	+	+	—	—	—
		17	up.			ma.			+	+	+	+	+	—	—
		18	so.			ha.			+	+	+	+	+	+	—
TABELLE I								+	30	20	20	19	14	6	10
								—	0	10	10	11	16	24	20

SEINSFAKTOREN (II. KAPITEL: II. und III. Teil)

C. Akusala cetasikā								D.	E.	F.	G.			
moha ahirika anottappa uddhacca	lobha	diṭṭhi	māna	dosa issā macchariya kukkucca	thīna	middha	vicikicchā	sobhana-sādhāraṇā	viratiyo	karuṇā muditā	paññindriya	+ +) ±	—	
14—17	18	19	20	21—24	25	26	27	28 - 46	47—49	50 - 51	52			
+	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	19	33	Merkspruch (18)
+	+	+	—	—	+)	+)	—	—	—	—	—	21	31	
+	+	—	+)	—	—	—	—	—	—	—	—	19	33	
+	+	—	+)	—	+)	+)	—	—	—	—	—	21	31	
+	+	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	18	34	
+	+	+	—	—	+)	+)	—	—	—	—	—	20	32	
+	+	—	+)	—	—	—	—	—	—	—	—	18	34	
+	+	—	+)	—	+)	+)	—	—	—	—	—	20	32	
+	—	—	—	+ + + +	—	—	—	—	—	—	—	20	32	
+	—	—	—	+ + + +	+)	+)	—	—	—	—	—	22	30	
+	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	15	37	
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	15	37	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	Merkspruch (20)
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7	45	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11	41	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	42	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11	41	
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	12	40	
12	8	4	4	2	5	5	1	0	0	0	0	+		
18	22	26	26	28	25	25	29	30	30	30	30		—	

BEWUSSTSEINSKLASSEN (I. KAP.)							BEWUSST						
I. TEIL: KĀMĀVACARA-CITTĀNI							A.	B. Pakiṇṇakā					
Abschnitt	Gruppe	Nummer	sahagataṃ	sampayuttaṃ	vippayuttaṃ	saṅkhārikaṃ	sādhāraṇā	vitakka	vicāra	adhimokkha	viriya	pīti	chanda
							1—7	8	9	10	11	12	13
C. SAHETUKA-CITTĀNI	a. kusala	1	so.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	+	+
		2	so.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	+	+
		3	so.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	+	+
		4	so.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	+	+
		5	up.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	—	+
		6	up.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	—	+
		7	up.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	—	+
		8	up.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	—	+
	b. vipāka	9	so.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	+	+
		10	so.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	+	+
		11	so.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	+	+
		12	so.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	+	+
		13	up.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	—	+
		14	up.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	—	+
		15	up.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	—	+
		16	up.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	—	+
	c. kriyā	17	so.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	+	+
		18	so.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	+	+
		19	so.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	+	+
		20	so.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	+	+
		21	up.	ñāṇa		a-	+	+	+	+	+	—	+
		22	up.	ñāṇa		sa-	+	+	+	+	+	—	+
		23	up.		ñāṇa	a-	+	+	+	+	+	—	+
		24	up.		ñāṇa	sa-	+	+	+	+	+	—	+
TABELLE II						+	24	24	24	24	24	12	24
						—	0	0	0	0	0	12	0

SEINSFAKTOREN (II. KAPITEL: II. und III. Teil)

C. Akusala cetasikā								D.	E.	F.	G.			Merkspruch (16):
moha, ahirika, anottappa, uddhacca	lobha	diṭṭhi	māna	dosa, issā, macchariya, kukkucca	thīna	middha	vicikicchā	sobhana-sādhāraṇā	viratiyo	karuṇā, muditā	paññindriya	+ [+] (+)	—	
14—17	18	19	20	21—24	25	26	27	28—46	47—49	50—51	52			
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	[+]	+	38	14	1. Zahlengruppe
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	[+]	+	38	14	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	[+]	—	37	15	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	[+]	—	37	15	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	(+)	+	37	15	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	(+)	+	37	15	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	(+)	—	36	16	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	[+]	(+)	—	36	16	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	33	19	3. Zahlengruppe
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	33	19	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	32	20	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	32	20	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	32	20	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+	32	20	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	31	21	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	31	21	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	[+]	+	35	17	2. Zahlengruppe
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	[+]	+	35	17	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	[+]	—	34	18	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	[+]	—	34	18	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	([+])	+	34	18	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	([+])	+	34	18	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	([+])	—	33	19	
—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	([+])	—	33	19	
0	0	0	0	0	0	0	0	24	±8	±16	12	+		
24	24	24	24	24	24	24	24	0	16	8	12		—	

BEWUSSTSEINKLASSEN (I. KAPITEL)					BEWUSSTSEINSFAKTOREN (II. KAPITEL)														
					A.	B. Pakiṇṇakā						C.	D.	E.	F.	G.		
Teil	Abschnitt	Nummer	II. TEIL (OBEN) UND III. TEIL (UNTEN) sahitaṃ	jhāna	sādhāraṇā	vitakka	vicāra	adhimokkha	viriya	pīti	chanda	akusala-cetasikā	sobhana-sādhāraṇā	viratiyo	karuṇā muditā	paññindriya	vgl. Merkspruch (14) +	−
					1—7	8	9	10	11	12	13	14—27	28—46	47—49	50—51	52	+	−
II. TEIL: Rūpāvacara-cittāni	A. kusala	1	vit-vic-pī-su-ek	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	35	17
		2	vic-pī-su-ek	II	+	—	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	34	18
		3	pī-su-ek	III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	—	±	+	33	19
		4	su-ek	IV	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	±	+	32	20
		5	up ek	V	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
	B. vipāka	6	vit-vic-pī-su-ek	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	35	17
		7	vic-pī-su-ek	II	+	—	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	34	18
		8	pī-su-ek	III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	—	±	+	33	19
		9	su-ek	IV	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	±	+	32	20
		10	up ek	V	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
	C. kriyā	11	vit-vic-pī-su-ek	I	+	+	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	35	17
		12	vic-pī-su-ek	II	+	—	+	+	+	+	+	—	+	—	±	+	34	18
		13	pī-su-ek	III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	—	±	+	33	19
		14	su-ek	IV	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	±	+	32	20
		15	up ek	V	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
			āyatana	V														
III. TEIL: Arūpāvacara cittāni	A. kusala	1	ākāsānañca-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		2	viññāṇañca-	(VII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		3	ākiñcañña-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		4	nevasaññānāsaññā	(IX)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
	B. vipāka	5	ākāsānañca-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		6	viññāṇañca-	(VII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		7	ākiñcañña-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		8	nevasaññānāsaññā	(IX)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
	C. kriyā	9	ākāsānañca-	(VI)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		10	viññāṇañca-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		11	ākiñcañña-	(VIII)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
		12	nevasaññānāsaññā	(IX)	+	—	—	+	+	—	+	—	+	—	—	+	30	22
TABELLE III.				+	27	3	6	27	27	9	27	0	27	0	±12	27	+	
				—	0	24	21	0	0	18	0	27	0	27	15	0		—

I. KAPITEL					BEWUSSTSEINSFAKTOREN (II. KAPITEL: II./III. T.)													
IV. TEIL					A.	B. Pakiṇṇakā						C.	D.	E.	F.	G.		
LOKUTTARA-CITTĀNI																		
Abschnitt	Gruppe	Nummer	cittaṃ	jhāna	sādhāraṇā	vitakka	vicāra	adhimokkha	viriya	pīti	chanda	akusala-cetasikā	sobhana-sādhāraṇā	viratiyo	karuṇā muditā	paññindriya	vergl. Merkspruch (12)	
					1—7	8	9	10	11	12	13	14—27	28—46	47—49	50—51	52	+	—
A. MAGGA (kusala) PFAD-BEW.	(1)	1	sotāpatti	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		2		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		3		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		4		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		5		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(2)	6	sakadāgāmi	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		7		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		8		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		9		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		10		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(3)	11	anāgāmi	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		12		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		13		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		14		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		15		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(4)	16	arahatta	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		17		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		18		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		19		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		20		V	+	—	—			—		—			—		33	19
B. PHALA (vipāka) FRUCHT-BEW.	(5)	21	sotāpatti	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		22		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		23		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		24		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		25		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(6)	26	sakadāgāmi	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		27		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		28		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		29		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		30		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(7)	31	anāgāmi	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		32		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		33		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		34		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		35		V	+	—	—			—		—			—		33	19
	(8)	36	arahatta	I	+	+	+			+		—			—		36	16
		37		II	+	—	+			+		—			—		35	17
		38		III	+	—	—	+	+	+	+	—	+	+	—	+	34	18
		39		IV	+	—	—			—		—			—		33	19
		40		V	+	—	—			—		—			—		33	19
TAB. IV				+	40	8	16	8	8	24	8	0	8	8	0	8	+	
				—	0	32	24	0	0	16	0	40	0	0	40	0		—

Erklärung der Tabellen.

Zeichen:

\+ Auftreten, — Nichtauftreten: einer Faktors oder einer Faktorengruppe

+̲ zeitweise und getrennt auftretend

+̲) zeitweise auftretend [Merkspruch (10)]

( ) nach anderer Theorie nicht vorkommend

Abkürzungen:

do. = domanassa
du. = dukkha
ek. = ekaggatā
ha. = hasituppāda
ma. = manodvārājjana
pa. = pañcadvārājjana
pī. = pīti
so. = somanassa
sp. = sampaṭicchana
st. = santīrana
su. = sukha
up. = upekkhā
vic. = vicāra
vit. = vitakka

Zahlen:

Die linke Zahlenreihe enthält die Nummerierung der Bewußtseinsklassen des ersten Kapitels,

die obere Zahlenreihe die Nummern der Bewußtseinsfaktoren des zweiten Kapitels.

Die untere Zahlenreihe entspricht der Summierung im II. Teil des zweiten Kapitels,

die rechte Zahlenreihe der Summierung im III. Teil desselben Kapitels, dessen hierauf bezügliche Merksprüche daneben (Tab. I u. II), bezw. darüber (Tab. III u. IV) angegeben sind.

Die Endsummierung der nicht-konstanten Faktoren — wie sie im Merkspruch (5) dargestellt ist — und der 25 heilsam-schönen Faktoren [Merkspruch(9)] ergibt sich aus der Addition der einzelnen Tabellenresultate:

TABELLE	MERKSPRUCH Nr. (5)												MERKSPRUCH Nr (9).							
	vitakka		vicāra		adhimok.		viriya		pīti		chanda		sobhaṇa sādhāraṇā		virati		karuṇā muditā		paññin-driya	
	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—	+	—
TABELLE I:	20	10	20	10	19	11	14	16	6	24	10	20	0	30	0	30	0	30	0	30
TABELLE II:	24	0	24	0	24	0	24	0	12	12	24	0	24	0	8	16	16	8	12	12
TABELLE III:	3	24	6	21	27	0	27	0	9	18	27	0	27	0	0	27	12	15	27	0
TABELLE IV:	8	32	16	24	8	0	8	0	24	16	8	0	8	0	8	0	0	40	8	0
ENDSUMMIERUNG	55	66	66	55	78	11	73	16	51	70	69	20	59	30	16	73	28	93	47	42
	121		121		89		89		121		89		89		89		121		89	

»DAS BEWUSSTSEIN KANN ENTWEDER IN 89 ODER 121 KLASSEN EINGETEILT WERDEN«.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

A Short History of Ceylon by H. W. Codrington, C. C. S., with a chapter on Archaeology by A. M. Hocart, Archaeol. Commissioner, C. With maps and illustrations. London, Macmillan & Co. 1926. XXII u. 202 SS. kl. 8⁰.

Herrn H. W. Codrington verdanken wir bereits eine Reihe wertvoller gelehrter Arbeiten zur Numismatik, Chronologie und historischen Topographie der Insel Ceylon. Es ist wohl kaum jemand wie er berufen, auch eine Geschichte Ceylons zu schreiben. Er tut es in dem vorliegen-Büchlein in knappster Form. Aber auf Schritt und Tritt merkt der Leser, der einigermaßen mit den Problemen vertraut ist, daß der Verfasser über dem Stoffe steht, daß es ihm ein leichtes gewesen wäre, den kurzen Abriß zu einem umfassenden Werke auszubauen, daß oft genug in der Formulierung eines kleinen Sätzchens eine Fülle von Studien und Beobachtungen enthalten ist. Jedem einzelnen Kapitel ist zudem ein Anhang angefügt, der die Literaturnachweise enthält, so daß man an Hand derselben leicht den Einzelheiten nachgehen kann, in die man sich mehr vertiefen möchte. In einem Anhange (Cap. XII) gibt der gegenwärtige Vorstand des Archaeologischen Amtes, Herr A. M. Hocart, eine ebenso knappe wie inhaltsreiche Übersicht über die Monumente Ceylons, wertvoll besonders dadurch, weil sie auf den von Herrn H. so erfolgreich eingeführten stilgeschichtlichen Untersuchungen beruht, die ihm eine chronologische Anordnung ermöglichen. So ist denn diese „Kurze Geschichte von Ceylon“ auf das wärmste allen zu empfehlen, die sich für den Gegenstand interessieren, der ja bekanntlich mit der Geschichte des Südlichen Buddhismus in untrennbarem Zusammenhang steht. Der Verfasser beginnt mit einer Darstellung der antiken Nachrichten über Ceylon, geht dann über auf die erste arische Besiedelung der Insel und führt hierauf die geschichtliche Entwickelung, das Nebensächliche beiseite lassend und das Wesentliche herausgreifend, bis auf das Jahr 1833 fort, mit dem nach Sicherung der britischen Vorherrschaft, die Entwickelung der modernen Verfassung Ceylons beginnt. Die Grundlage der Darstellung bilden die heimischen in Pali und Singhalesisch geschriebenen Chroniken, reichlich ergänzt und sorgfältig kontrolliert durch die Angaben der Inschriften Ceylons und Südindiens, sowie durch die der auswärtigen Literatur. Sehr nützlich sind die beigegebenen Kärtchen, sehr gut ausgewählt die zumeist auf Aufnahmen des Archaeologischen Amts beruhenden Abbildungen. Titelbild ist die Wiedergabe der Kolossalstatue des Buddha in Aukuna-Vihāra.

München-Neubiberg, Dezember 1927. Wilh. Geiger.

The Life of Buddha on the Stupa of Barabudur according to the Lalitavistara Text edited by Dr. N. J. Krom. With 120 Reproductions. Martinus Nijhoff, The Hague, 1926. VIII u. 131 SS., 120 Tafeln.

Da ich im Juni 1926 das Glück hatte, das „berühmteste Bauwerk des Buddhismus“, den Borobudur, persönlich zu besuchen, ist es mir eine be-

sondere Freude, an dieser Stelle ein Buch von Professor Krom besprechen zu dürfen, dem wir so viel für die Kenntnis und das Verständnis jenes großartigen Monumentes verdanken. Das vorliegende Werk behandelt nur einen kleinen Ausschnitt aus der schier unendlichen Fülle, die der Borobudur bietet, freilich einen von hervorragender Bedeutung, nämlich die Reihenfolge von Reliefs, in denen die Lebensgeschichte des Buddha geschildert ist. Wir steigen vom Osten her zu der ersten Galerie empor. Wie auf allen vier unteren Galerien oder Umgängen, so sind hier die Wand der nächst höheren Terrasse sowie die Innenseite der Balustrade, welche den Umgang nach außen hin abschließt, mit Flachreliefs bedeckt, die mit großer Kunst aus dem harten Trachyt herausgearbeitet sind. Sie zerfallen je in ein oberes und ein unteres Band, und jedes Band ist in Felder geteilt, die einen bestimmten Gegenstand, ein einzelnes Gruppenbild darstellen. Das obere Reliefband nun an der Terrassenwand der ersten Galerie enthält die Geschichte des Buddha. Wir wenden uns, auf der Galerie angelangt, nach links und haben als erstes Bild vor uns das, welches den Bodhisattva darstellt, wie er im Tusitahimmel den Entschluß der Menschwerdung faßt, um auf Erden den Dharma, die wahre Lehre, zu verkündigen. Gehen wir dann nach links hin — also pradakṣiṇam, so daß wir die Terrassenwand zur rechten haben — um den ganzen Bau herum, so entrollt sich vor unseren Augen die gesamte Buddhageschichte in 120 Bildern, und wenn wir wieder bei dem Ostaufgang angelangt sind, so stehen wir vor dem letzten, in dem die erste Predigt von Benares dargestellt ist, durch die der Buddha „das Rad der Lehre ins Rollen bringt."

Es war das Verdienst von C. M. Pleyte, nachgewiesen zu haben, wie die Gegenstände der einzelnen Reliefbilder zu verstehen sind mit Hilfe eines bestimmten in Sanskrit geschriebenen Textes der Mahāyānaschule des Nordbuddhismus, nämlich des Lalitavistara. Allein Pleyte war noch auf ein ziemlich unvollkommenes Abbildungsmaterial, die Zeichnungen Wilsen's, angewiesen und, was den Text des Lalitavistara betrifft, nur auf Übersetzungen. Die Neubearbeitung des Gegenstandes durch Prof. Krom ist daher sehr erwünscht, um so mehr als ihre ganze Methode weit über die seines Vorgängers hinausgeht. Der Verfasser führt uns von Bild zu Bild. Jedes Bild ist auf den Tafeln nach photographischer Aufnahme wiedergegeben. Bei jedem wird zuerst die betreffende Stelle des Lalitavistara in genauer Übersetzung mitgeteilt, und es folgt darauf die archaeologische Beschreibung, eine sorgfältige Analyse des Reliefs in allen seinen Einzelheiten. Auch wird, wo sich das ergibt, auf Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Darstellung der gleichen Szene auf anderen Monumenten hingewiesen. Selbstverständlich bleibt noch manches Problem, das verschiedenartige Deutung zuläßt.

Ich greife ein Beispiel heraus, den Wettkampf der Sākyaprinzen im Bogenschießen (S. 53, T. 49), Der Lalitavistara erzählt uns, wie keiner der Prinzen imstande war, den Bogen Siṃhahanu's, des Großvaters des Bodhisattva, zu spannen, außer diesem selber, der denn auch damit die gestellte Aufgabe glänzend löst. Auf dem Relief sehen wir rechts den König Suddho-

dana, der auf dem Throne sitzend den Wettstreit beobachtet. Zwei Mädchen mit Fliegenwedeln in der Hand stehen auf beiden Seiten, zu Füßen sitzt ein Diener. Ganz links stehen die sieben Palmyrapalmen, die der Bodhisattva mit dem Pfeil durchschießt, davor die Gestalt eines Mannes in lebhaft bewegter Haltung, der eben den Bogen abgeschossen hat. Zwischen ihr und dem Könige erblicken wir die am Wettkampf beteiligten Prinzen, als Sākyas erkenntlich an der hohen Kopfbedeckung. Jene Figur nun befindet sich annähernd in der Mitte des Bildes und zieht ohne Zweifel so sehr die Aufmerksamkeit des Beschauers auf sich, daß ich doch der Meinung bin, sie muß den Bodhisattva selber bedeuten. Prof. Krom äußert Bedenken gegen die Annahme und macht auf gewisse Einzelheiten aufmerksam, die dann nicht zu dem Text des Lalitavistara stimmen. Allein ich glaube, daß wir annehmen dürfen, daß der Künstler sich eben doch nicht ganz sklavisch an diesen hielt, sondern gelegentlich, wenn seine besondere Aufgabe es zu erfordern schien, von ihm abwich, oder daß der Text, den er illustrierte, zuweilen in Details von dem verschieden war, den wir vor uns haben.

Der Stoff, den Kroms Buch enthält, ist zu reichhaltig, um ihn auch nur einigermaßen auszuschöpfen. Ich kann nur angelegentlichst die Lektüre empfehlen. Sie wird jedem Leser hohen Genuß bereiten und ihm reiche Belehrung bieten.

München-Neubiberg, Dezember 1 27. Wilh. Geiger.

9

A. Berriedale Keith: Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford 1926. The Clarendon Press. 340 S. 10 sh 6 d.

Seine nützlichen Darstellungen des Sāṃkhya-Systems, der Karma-Mīmāṃsā und der indischen Logik der Atomistik hat der bekannte Edinburger Indologe eine solche der buddhistischen Philosophie folgen lassen, die es sich zur Aufgabe macht, die Lehren des kleinen und des großen Fahrzeuges n ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen. Das Buch gliedert sich in 4 Hauptabschnitte: der erste ist dem Buddhismus des Pali-Kanons gewidmet; der zweite ist Developments in the Hinayana überschrieben; der dritte Teil befaßt sich mit der Philospohie des Mahayana, und der Schlußabschnitt endlich beschäftigt sich mit der buddhistischen Logik und den Kontroversen mit dem Nyaya. Das Werk ist ungemein reichhaltig und zeugt von einer erstaunlichen Belesenheit in der Literatur, der indischen, wie der europäischen; natürlich würden die neuen Veröffentlichungen von Stcherbatsky, L. de La Vallée Poussain u. a. wesentliche Modifikationen in manchen Punkten notwendig machen. Der Darstellung als Ganzem wäre eine größere Übersichtlichkeit zu wünschen gewesen. Die Einstellung des Autors gegenüber seinem Thema ist zwar äußerlich eine vollständig objektive, doch tritt zu wiederholten Malen deutlich genug hervor, daß er weder die Persönlichkeit des Buddha, noch die Lehre seiner Schule sonderlich hoch bewertet. Dieser Mangel an Sympathie gereicht dem Werke nicht zum Vorteil, da ein gewisses Maß derselben die notwendige Voraussetzung für die verständnisvolle Einfühlung in die geistigen Probleme ist, die zur Darstellung gelangen sollen.

H. v. Glasenapp.

Edmund Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt. Dritte Ausgabe, besorgt von Richard Schmidt. XI und 209 Seiten nebst einer Karte: „Das heilige Land des Buddhismus". Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1926. Preis brosch. 8.50 Mk.

Der zu Anfang dieses Jahrhunderts verstorbene Münsterer Professor Edmund Hardy, von Haus aus katholischer Theologe, galt in Fachkreisen als einer unserer besten Kenner des indischen Altertums, speziell des Buddhismus in seinen älteren Phasen. Neben der Ausgabe des Aṅguttaranikāya, die er nach Morris'Tode zum Abschluß brachte, hat sich Hardy mit mehreren Arbeiten auf dem Gebiete der Indologie auch an weitere Kreise gewendet und ist durch diese über die fachwissenschaftliche Welt hinaus bekannt geworden. Genannt seien die jetzt vergriffenen beiden Göschen-Bändchen „Buddha" und „Indische Religionsgeschichte" sowie sein in Mainz erschienenes anziehendes Buch über König Asoka. Hardys Hauptwerk aber ist „Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken dargestellt," dessen dritte Auflage (ebenso wie die 1917 erschiene zweite von Richard Schmidt besorgt) 1926 herauskam. Die ganze Anlage des Buches ist auch in dieser neuen Ausgabe unverändert geblieben; im Einzelnen freilich hat sich der Herausgeber zu manchen Abänderungen und Ergänzungen genötigt gesehen, um den seit dem erstmaligen Erscheinen des Buches (1890) zu Tage getretenen Forschungsergebnissen zu ihrem Rechte zu verhelfen. So galt es z. B., die Beckh'schen Hinweise auf die nahen Beziehungen zwischen Yoga und Buddhismus zur Geltung zu bringen, wobei eine organische Verschmelzung dieses Standpunktes mit dem von Hardy vertretenen allerdings nicht gelingen konnte. — Hardys Werk gliedert sich in sieben Kapitel. Im ersten wird der kultur- und religionsgeschichtliche Hintergrund skizziert; es folgt dann 2. das Leben Gotama Buddhas, 3., als Hauptteil, die Lehren des älteren Buddhismus, 4. Buddhas Orden, 5. die Beziehungen zwischen Jinismus und Buddhismus, 6. eine Skizze über König Asoka. Besondere Schwierigkeiten bereitete dem Herausgeber das siebente Kapitel, in welchem sich Hardy über die Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum ausläßt. Daß diese Ausführungen katholisch orientiert sind, kann niemand wundernehmen; aber gleichviel, ob man hier Hardys Ausführungen ablehnt oder gutheißt, — sie kennzeichnen einen festen, mannhaften Standpunkt, der als Ausdruck einer ehrlichen Überzeugung unsere Achtung verdient. — Dem Werke sind noch vier nützliche Anhänge mit folgenden Titeln beigegeben: 1. Statistik des Buddhismus, 2. Verzeichnis der Schriften der Pāli-Tradition, 3. Buddhistische Termini, 4. Literaturübersicht. Bei einer Neuauflage dürfte noch etwas mehr auf die Ausmerzung von Druckfehlern geachtet werden; so ist z. B. besonders sinnentstellend p. 69, Z. 30 v. o. *atthi* statt *natthi* gedruckt. Im Ganzen behauptet Hardys Buch auch heute noch seinen hohen Wert; es ist nicht nur für Studienzwecke recht brauchbar, auch der mit der Materie schon Vertraute wird, wenn es sich um eine Auskunft über einzelne Punkte handelt, gern zu ihm greifen.

K. Seidenstücker.



Richard Pischel: Leben und Lehre des Buddha. Vierte Auflage, besort von Johannes Nobel. 122 Seiten, mit einer Doppeltafel. Verlag von B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt, 109. Band), Leipzig 1926. Preis geb. 2.— Mk.

Pischels kurze Darstellung des Buddhismus hat gleich bei ihrem ersten Erscheinen 1905 einen sehr großen Leserkreis gefunden; die vorliegende von Dr. Nobel besorgte vierte Auflage zeugt von neuem für die Brauchbarkeit des Büchleins. In kurz-gedrängter Form sind hier die Ergebnisse langwieriger Forschungen und Quellenstudien zusammengetragen. Nach einer Übersicht über die Zustände Indiens zu Buddhas Zeit enthält die Arbeit eine Darstellung vom Leben des Religionsstifters, wobei besonders Anklänge an evangelische Berichte und die Frage der Möglichkeit der Übertragung buddhistischer Erzählungen auf die Person Jesu besprochen werden. Darnach werden Buddhas Stellung zu Staat und Kirche, zu den Kasten, den philosophischen Systemen, den Göttern des Volkes sowie seine Lehrweise und Lehre erörtert. Die Schlußausführungen sind einer Darstellung der Gemeinde, des Kultus, der Konzilien und des Mönchtums gewidmet. In der vorliegenden Auflage sind die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigt worden, und sie weist gegenüber den früheren Auflagen stärkere Änderungen auf, auch hat der sogen. „Nördliche Buddhismus" eine etwas eingehendere Berücksichtigung gefunden. Pischels Buch wird sicherlich auch weiterhin jedem, der sich über Buddha und sein Lebenswerk unterrichten möchte, gute Dienste leisten. K. Seidenstücker.

Victor Goloubew: Ajantā. Les Peintures de la première Grotte. Ars Asiatica X. Paris und Brüssel 1927. G. van Oest. 48 S. 71 Tafeln in Lichtdruck.

Wer sich bisher mit der buddhistischen Malerei des alten Indiens abgegeben hat, war auf jene Werke angewiesen, in denen die Kopien der Ajantā-Fresken durch Griffith und seine Helfer, durch Lady Herringham, durch indische und japanische Maler veröffentlicht wurden. Verglich man die Kopien miteinander, so ergaben sich beträchtliche Unterschiede; es war einem nicht wohl dabei, weil die Frage nach der Verläßlichkeit der Nachbildungen sich immer wieder vordrängte. Das Fehlen einer exakten, sicheren mechanischen Reproduktion wurde von allen Interessenten als ein schwerer Mangel empfunden, umsomehr als der Verfall dieser einzigen Zeugen altbuddhistischer Malerei rasch fortschritt.

Nun war es ein offenes Geheimins, daß Goloubew schon 1911 in Ajantā photographische Aufnahmen hatte anfertigen lassen; der Krieg und seine Folgen verzögerten die Herausgabe immer wieder, bis sie endlich zu Beginn dieses Jahres dem Publikum übergeben werden konnten. Gemessen an dem, was man uns vorher als „Ajantā-Malerei" geboten hat, wirken diese Bilder wie eine Offenbarung; ich will gar nicht von der ehrfurchtgebietenden Qualität sprechen: über alles, was mit dem Stil und der Faktur zusammenhängt,

erhält der Archäologe oder Kunsthistoriker erst jetzt klare, eindeutige und authentische Auskunft.

Die Aufnahmen Goloubews beschränken sich auf die Höhle I, die, dem plastischen Dekor der Säulen nach zu schließen, in das späte VII. Jahrhundert datiert werden muß. Die Arbeit wurde sehr gewissenhaft durchgeführt, auch der Text ist klar und aufschlußreich, alle einschlägigen Probleme sind mit großer Sachkenntnis behandelt.

Das Buch ist zu wichtig, als daß es einer nachdrücklichen Empfehlung bedürfte; hinzuzufügen wäre lediglich, daß die Ausstattung dem inneren Werte nichts nachgibt. L. B.

Louis Finot, Henri Parmentier, Victor Goloubew: Le Temple d'Içvarapura. (Bantay Srei, Cambodge.) Mémoires Archéologiques, publiés par l'École Française d'Extrême-Orient. G. van Oest, Paris und Brüssel 1926. X und 140 S., 71 Tafeln in Lichtdruck.

Der Grund, warum hier, in der Zeitschrift für Buddhismus, auf ein Werk über einen śivaitischen Tempel Cambodjas hingewiesen wird, liegt in dem eigentümlichen Verhältnis von Brahmanismus und Buddhismus in jenem Lande. Beide Religionen treten nebeneinander, ohne irgendwelche Feindschaft, auf; Hof und Adel bekennen sich gleichzeitig zu Vishnuismus, Śivaismus und Mahayana-Buddhismus, der nicht als ein prinzipiell anderer Glaube galt. Die bildende Kunst stellt ihren Formapparat allen drei Richtungen zur Verfügung, es gibt also nur ikonographische, aber keine stilistischen Unterschiede zwischen brahmanistischer und buddhistischer Architektur und Skulptur einer Epoche. Um 1300 verbreitet sich dann, von Siam herkommend, die Hinayana-Lehre in den unteren Schichten, um schließlich die drei alten Systeme völlig zu verdrängen.

Die große Anteilnahme an der Kunst des Khmer-Reiches hat die École Française d'Extrême-Orient auf den Gedanken gebracht, neben ihren „Bulletins" die „Mémoires Archéologiques" herauszugeben, die einem weiteren Publikum die neuesten Funde in abgeschlossener Form präsentieren sollen. Die Bearbeiter sind Männer von anerkanntem Ruf, nebenbei ist auf eine großzügige Ausstattung ganz besonderer Wert gelegt.

Die Reihe wird eröffnet mit der vorliegenden Monographie über den Tempel von Içvarapura, ca. 25 km nordöstlich von Angkor Thom in den Wäldern gelegen. Die Anlage wurde erst 1914 entdeckt und ist von außergewöhnlicher Bedeutung, weil dort im Jahre 1304 eine Gebäudegruppe innerhalb einer älteren Anlage aus dem Jahre 969 aufgeführt wurde. Bisher galt das Jahr 1186 als das letzte Datum, das sich mit bildender Kunst in Beziehung bringen ließ: jetzt wissen wir, daß Architektur und Plastik noch zu Beginn des XIV. Jahrhunderts in vollem Saft standen.

Nicht weniger wichtig ist die neugewonnene Erkenntnis, daß die Kunst um 1300 mit ängstlicher Pedanterie auf den Formkanon des X. Jahrhunderts zurückgreift. Es stellt sich aber doch eine ganz andere Wirkung ein, weil man jetzt bewußt und überlegt bildet, was früher spontan aus dem Herzen

kam: dieser Klassizismus verrät sich auf den ersten Blick durch die peinliche Sorgfalt der Mache, die Verhärtung des Lineaments und die Versteifung der Komposition.

Der umfangreiche Text wurde von den drei genannten Autoren geschrieben. Goloubew beschränkt sich in der Hauptsache auf ikonographische Erläuterungen; Parmentiers Beschreibung ist mustergültig durch Exaktheit und Prägnanz, Finot endlich geht weit über den Rahmen des eigentlichen Themas hinaus und gibt die wertvollsten Aufschlüsse über die politischen und kulturellen Verhältnisse des späten Khmer-Reiches. L. B.

Hauschild, Richard, Die Śvetâśvatara-Upaniṣad. Lpz. 1927. Brockhaus. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII, 2.) Mk. 7.—.

Ohne Zweifel etwas vom wichtigsten für die Geschichte der indischen Philosophie, die trotz großem Geleistetem doch unbedingt noch in den Anfängen steht, ist die genaue Detailbehandlung der einzelnen Texte. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Arbeit Hauschilds, der Hertels Muṇḍaka-Ausgabe zum Vorbild diente, zu begrüßen und zu bewerten. H. gibt Text, Kritische Anmerkungen, einen sprachlich-philologischen Teil über Metrik, Sprache, Namen und Herkunft, Echtheitsfrage des Kommentars von Śaṅkara und über die Chronologie und endlich einen die Lehre behandelnden philosophischen Teil, der vor allem eine sehr klare Zusammenfassung des gegenwärtigen Standpunktes gibt. In Bezug auf die Streitfrage betreffend das Verhältnis des Sâṃkhya zur Śvetâśvatara-Up. dürfte freilich das letzte Wort noch nicht gesprochen und von einseitig philologischem Standpunkt aus auch kaum zu sprechen sein. A. Attenhofer.

Hauer, J. W., Der Vrâtya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. I. Bd. Die Vrâtya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft. Stuttgart, Kohlhammer 1927. Mk. 15.—.

Hauers Buch schlägt sowohl ins Gebiet der Religionsgeschichte als in das der Indologie. Und für beide Felder bedeutet es eine Förderung, um das anrüchige Wort „Ereignis" zu vermeiden. Man weiß, daß die Religionsgeschichte bei ihren ersten Schritten von den Vertretern der schon anerkannten Gebiete nicht gerade freundlich empfangen worden ist. Die Bedenken der Alten waren zu verstehen, wenn man den Begeisterungsrausch bedenkt, mit dem Berufene und noch mehr Unberufene sich auf das wildeste Vergleichen stürzten. Jeremias hat es ja noch für nötig befunden, gewisse Kautelen vorzuschlagen, die freilich allzu äußerlich anmuten, wenn er vom Religionsgeschichtler philologische Beherrschung zweier Sprachen verlangt. Man könnte doch wirklich mit gleichem Recht einmal den Spieß umdrehen und vom Philolologen Beherrschung der religionsgeschichtlichen Methode verlangen, wenn er sich auf das Gebiet des religiösen Geschehens begibt. Mir scheint Hauers Werk geradezu ein Muster zu sein für die Vereinigung des auf beiden Gebieten Notwendigen. Ich glaube, daß auch Winternitz, der an früheren Ausführungen Hauers manches auszusetzen fand, das För-

dernde, Weitertreibende, in manchem fast Seherische des neuen Werkes anerkennen wird. Man darf wohl sagen, die Vrâtya-Frage, über die es bisher mancherlei Apodiktisches und noch mehr zögernde Vermutungen gab, ist durch diese Arbeit auf festen Grund und Boden gestellt worden. Oder, wenn man nicht so weit gehen will, so bleibt doch, daß der ganze Fragenkomplex von einem einheitlichen, zum mindesten heuristisch ertragreichen Punkte aus ins Auge gefaßt worden ist. Hauer selbst verhehlt sich nicht, daß wir auf den Gebieten, die nicht mit Maß und Zahl arbeiten können, vielleicht nie über höchste Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Mir scheint, daß Hauers Werk immer im Lichte seiner eigenen Ausführungen über „analytische und synthetische Methode" gelesen werden muß. Übrigens, meines Erachtens, etwas vom Allerbesten, was je über den mißbrauchten Begriff des intuitiven Elements in der wissenschaftlichen Arbeit geschrieben worden ist. Mit der hier vertretenen Art der „synthetischen" Methode (ob der Gegensatz gerade in den Begriffen „analytisch" und „synthetisch" liegt?) wird sich wohl auch der Philologe, der in den fachwissenschaftlichen Anforderungen kaum weitergehen kann als Hauer, einverstanden erklären können. A. Attenhofer.

Suali, Luigi, Der Erleuchtete. Das Leben des Buddha. Frkft., Rütten u. Loening. 1928. Mk. 5.— (7.—).

Jerusalem, Julie, Agnihotram. Indische Legenden. Bilder und Buchschmuck von Richard Teschner. Wolf, Wien. Mk. 7.—.

Wâsawadattâ. Ein Schauspiel nach Bhâsa. Übersetzt von Herm. Weller. (Indische Dichter Bd. 3.) Haessel, Lpz. 1926.

Kuhn, Franz, Die Rache des jungen Meh. Aus dem Chinesischen übertragen. Lpz., Insel-Verlag. 1927.

Wer nur Sualis Buch über indische Philosophie kennt, hätte kaum erwartet, daß wir vom gleichen Gelehrten das vorliegende Werk erhalten würden. Ich bin ein grimmiger Gegner all jenes schöngeistigen Geflunkers, das sich um Indien im allgemeinen, um die Gestalt Buddhas im besonderen herumrankt. Von dieser Art „Poesie" ist Sualis Buch frei; dafür ist es durchtränkt von einer tiefen, ergreifenden Wärme, voll menschlicher Schlichtheit, voll eines Mitlebens mit jenem Großen, wie ich es sonst nirgends gefunden habe. „Dem Gedächtnis meines einzigen Bruders Nerio, Doktors der Rechte, gefallen im Alter von 26 Jahren im Karst am 27. Juli 1915" ist das Buch gewidmet, und ergreifend wie diese Widmung ist das ganze Werk. Ob es imstande sein wird, die Süßlichkeiten eines Gjellerup und Bonsels zu verdrängen? — Ich fürchte, daß unser „gebildetes" Publikum diese Geschmacksprobe schlecht bestehen wird.

Eher wird es wohl zu Jerusalem-Teschner greifen, obschon in diesem Buche nichts ist, was man nicht in, auch dichterisch, besserer Wiedergabe finden kann. Die Bilder Teschners sind farbenreich, fast zu bunt und unruhig, zu geschmeidig. Vom Geiste erotischer Kunst mag viel darin sein; Indiens Wesen aber ist mit Üppigkeit nicht erschöpft.

Wellers Übersetzung, die nicht nur für den Indologen, besonders der Einleitung wegen, wichtig ist, entspricht dem Geiste der ganzen, bei Haessel erschienenen Sammlung indischer Erzähler und indischen Dichter; durchaus seriös, wissenschaftlich zuverlässig und — was ja nicht notwendig dazu gehört — formal vorzüglich. Hoffentlich läßt die im Vorwort in Aussicht gestellte Ausgabe nicht allzu lange auf sich warten. — Nur mit der unangenehmen Art der Transkription kann ich mich nicht versöhnen. Formen wie Udschdschajinî sind mir ein Greuel.

Wie Suali zu K. E. Neumann verhält sich Kuhns Übersetzung zu Erzeugnissen wie die Bethes oder Bubers. Es hat keinen Sinn, den Inhalt des wirklich übersetzten, nicht nachübersetzten, oder gar nachempfundenen, äußerst spannenden Romans wiederzugeben. Vielleicht hilft der Name des Insel-Verlags und der schöne spannende Inhalt zu seiner weitern Verbreitung. Ich möchte jedenfalls die Gelegenheit nicht versäumen, zu betonen, daß es von größter Wichtigkeit, ja eine Pflicht wäre, daß die Wissenschaft sich herabließe, auch in den Tageszeitungen gelegentlich die Augen des Publikums darüber zu öffnen, was alles an Minderwertigem über den Orient auf den Markt geworfen wird. Auch sollte der Unfug aufhören, daß selbst in führenden Zeitungen streng wissenschaftliche Literatur von Schöngeistern besprochen wird, selbst wenn ein solcher Schöngeist den Namen Hesse oder Scholz trägt. A. Attenhofer.

R. L. Hobson: „Chinesische Kunstwerke in farbiger Wiedergabe auf 100 Tafeln". Verlag E. Wasmuth, Berlin 1927.

So rühmenswert die Veröffentlichungen des Verlages Wasmuth, und so aufschlußreich die Arbeiten Hobsons auch sind, so vermag doch das neue Buch über chinesische Kunstwerke in keiner Weise zu befriedigen. Es geht wirklich nicht an aus einer Anzahl von Farbtafeln, die bereits für eine Reihe anderer Werke Verwendung gefunden haben, ein neues Buch zu machen und es dann in verlegerisch etwas zu geschickter Weise unter dem besagten Titel herauszugeben, auch dann nicht, wenn man von einem so hervorragenden Kenner, wie Hobson dazu eine Einleitung schreiben läßt. Die Zusammenstellung der abgebildeten Gegenstände ist eine rein zufällige. Der einzigen Abbildung einer Skulptur stehen 62 Tafeln mit Keramik und Porzellan gegenüber; an Bildern sind nur solche aus dem Britischen Museum vertreten, während der Rest der Abbildungen sich auf Jade, Bronze und auf etwas reichlich bemessene Lackarbeiten verteilt. 10 Seiten Text müssen Hobson genügen, um einen Gesamtüberblick über die chinesische Kunst und ihre Geschichte zu geben. Was Hobson schreibt, wird jeder gerne mit Nutzen und Freude lesen. Aber dieser Text steht in keinerlei Zusammenhang mit dem Abbildungsteil, für den im übrigen Hobson nicht verantwortlich ist. In der Einleitung heißt es: „Heute wissen wir, daß die Ming-Dynastie die letzte und am wenigsten bedeutsame Periode der chinesischen Kunstgeschichte betrifft, die mit der Han-Dynastie beginnt, und ihren Höhepunkt unter den Tang-Sung-Dynastien erreichte." Im Abbildungsteil aber über-

wiegen bei weitem gerade jene Epochen, auf die es nach Hobson am wenigsten ankommt. Dr. Karl With.

Osvald Sirén: La sculpture Chinoise du ve au xive siècle. Neuf cents spécimens en pierre, bronze, laque et bois, provenant principalement du Nord de la Chine, reproduits sur 624 planches, accompagnés d'un texte descriptif et d'une introduction sur l'évolution de la sculpture chinoise du Ve au XIVe siècle. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Art. Nouvelle Serie. I.) G. van Oest, Paris 1925—1926. 5 Bände (22,5×32,5 cm).

Im Vorwort dieses monumentalen Werkes über die chinesische Skulptur sagt der Verfasser, daß es „sein Hauptzweck gewesen sei die im Überfluß vorhandenen bezeichnenden Dokumente in entwicklungsgeschichtlicher Ordnung vorzuzeigen, derart, daß sie sich selbst, im strengsten Sinne ohne jeden Kommentar erklären könnten. Der Text bestehe hauptsächlich aus Erklärungen zu den Tafeln; gewisse praktische Umstände hätten es mit sich gebracht, daß er sehr kurz sei und nur das wichtigste an historischen und ikonographischen Auskünften geben könne."

In Wirklichkeit hat Sirén unvergleichlich mehr gegeben. Er hat das überreiche Material einmal in chronologischer Hinsicht geordnet, wobei ihm eine große Menge datierter Stücke als Kristallisationskerne diente, um die er dann, mit Hilfe der Stilkritik, größere Einheiten gruppierte. Dann aber war er auf Grund seiner Studien an Ort und Stelle imstande, lokale Schulen namhaft zu machen und ihre stilistischen und materiellen Eigentümlichkeiten genau zu beschreiben. Dadurch ist es ihm möglich geworden, neben der zeitlichen Einteilung eine andere vorzunehmen, in der die chinesische Skulptur nach ihrer Herkunft zusammengeschlossen ist.

Auf die grundlegende Bedeutung dieser neuen Erkenntnisse kann nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden. Jetzt wissen wir, welche Bahnen die Entwicklung in den einzelnen Provinzen des riesigen Reiches gezogen ist, wir kennen die künstlerischen Zentren, wo Anregungen von außen her verarbeitet wurden, von denen aus das Neue sich verbreitete. Das Spiel der treibenden Kräfte liegt nun offen zu Tage.

Der Aufschwung der chinesischen Plastik fällt zusammen mit dem Aufschwung des Buddhismus. Gewiß war schon früher bedeutende Monumentalplastik geschaffen worden, doch scheint erst um die Wende des IV. bis V. Jahrhunderts sich das Bedürfnis gemeldet zu haben neben den Wachttieren der Gräber Götter und Menschen in Stein und Bronze zu formen. Dies Bedürfnis entstand nicht ohne äußere Anregung, es war die Folge einer zunehmenden Bekanntschaft mit den zentralasiatischen und indischen Kultstätten des Buddhismus, des Eindringens in eine neue Vorstellungswelt.

So ist es nicht verwunderlich, daß die ersten datierten Buddha-Darstellungen in China sich eng an zentralasiatische Vorbilder anschließen. Diese Bronzestatuetten sind deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie wieder einen Anhaltspunkt für die Datierung der zentralasiatischen Vorbilder abgeben.

Der Einfluß Zentralasiens, der am Anfang unvergleichlich kräftiger und wirksamer war als der Indiens, ist auch in den Felsentempeln von Yün Kang auf Schritt und Tritt zu bemerken. Daneben aber gewinnt hier zum ersten Mal das Chinesische Form und Gestalt. Im Detail, in der Anordnung und Wiedergabe der Draperie, im Dekor spürt man die Abhängigkeit von der zentralasiatischen Stuck- und Lehmplastik; in dem großen sitzenden Buddha der Höhle 22, in den stehenden der gleichen Höhle und der Höhle 18 hat man eine machtvolle und programmatische Kundgebung des chinesischen Formempfindens zu erblicken; diese Köpfe sind in Stein gedacht, hier hat China sein eignes Ideal von wuchtiger Einfachheit und strenger Klarheit der verquollenen Formlosigkeit Zentralasiens entgegengestellt. Völlig im Sinne dieses chinesischen Ideals sind die Bodhisattvas von Yün Kang, bei denen nun auch das Gewand keine Ähnlichkeit mit fremden Vorbildern mehr zeigt.

In der archaischen Periode, oder politisch gesprochen, unter der Herrschaft der nördlichen, der westlichen und östlichen Wei-Dynastien, besitzt die chinesische Plastik einen ziemlich einheitlichen Charakter, die Stelen aus Shansi, Shensi, Honan, Chili und Shantung stehen sich in der Formgebung sehr nahe. Unter den beiden folgenden Dynastien, der nördlichen Chow und Ch'i, wird das Bild viel abwechslungsreicher, weil die lokalen Sonderarten sich nachdrücklich durchsetzen.

Gemeinsam ist allen diesen Werken des „Übergangs" ein kräftigeres Gefühl für plastische Werte, eine straffere und energischere Bindung der Massen. Von besonderer Wichtigkeit sind aus dieser „Periode des Übergangs" die Skulpturen der Höhlentempel von T'ien Lung shan in Shansi, die von Sirén ausführlich besprochen werden. Die Plastik dieser Grotten ist deshalb so interessant, weil sie sich eng an den indischen Formkanon anschließt. Der Buddha der Höhle 14 erinnert Sirén so stark an Mathuraner Werke des V.—VI. Jahrhunderts daß er an einen Inder denkt, der eine Zeitlang in T'ien Lung shan gearbeitet habe. Sicher ist jedenfalls, daß der indische Einfluß hier außerordentlich stark war und von da aus über ganz Shansi sich ergossen hat; in Shantung und Chili vermischt er sich dann mehr und mehr mit Chinesischem, in Shensi und in Honan vermag er gegen die einheimische Formgebung sich kaum zu halten.

Gerade an solchen Fällen erweist es sich, welch grundlegende und bedeutsame Arbeit vom Verfasser geleistet worden ist. Vor einigen Jahren schien es noch sehr zweifelhaft, ob man je derart präzise Aussagen über die wechselseitige Durchdringung formaler Eigenarten machen könnte; wenn das heute möglich ist, so haben wir es ausschließlich Sirén zu verdanken.

Der Raum verbietet es auf die unendlich wertvollen Ausführungen über die Entwicklung der buddhistischen Skulptur in den einzelnen Provinzen einzugehen. Sie verdienen die aufmerksamste Beachtung, nicht zuletzt deshalb, weil mir manches, was bisher in öffentlichen Sammlungen unter dem Namen „Wei" ging, in diese Zeit des „Überganges" der Pei Ch'i und Pei Chow-Dynastien zu gehören scheint.

Die Plastik der Sui-Dynastie kann in gewissem Sinne als die Fortsetzung der Ch'i und Chow-Skulptur angesprochen werden. Besonders charakteristisch für diese Epoche sind die Werke in den Höhlentempeln von T'o shan, Yü Men shan und Yü Han shan. In Yü Men shan war ein Meister tätig, dessen Kunst die Errungenschaften der T'ang-Plastik vorwegzunehmen scheint.

Mit dem Wechsel der Dynastie vollzog sich am Beginn der VII. Jahrhunderts ein völliger, wenn auch nicht unvorbereiteter Umschwung in der chinesischen Kunst. Was früher streng, gefaßt und manchmal hart gewesen, wird nun weich, voll und saftig in der Form. Indien gewinnt von neuem Einfluß auf die chinesische Bildhauerei. Der Katalog jener Gupta-Statuen, die Hsüan Tsang aus Indien mitgebracht hatte, ist uns noch erhalten; außerdem wissen wir von einigen berühmten Bildhauern, die indische Vorbilder kopiert haben. Das Entscheidende ist freilich, daß Indien nun ganz anders gewirkt hat als ein Jahrhundert früher: an den großen Bewegungsmotiven, am schönen Klang der Linien der Gupta-Kunst waren die Meister der Pei Ch'i Dynastie achtlos vorübergegangen, erst die T'ang-Meister waren fähig geworden diese Dinge zu sehen und zu verstehen. Auch hier zeigt es sich wieder einmal, daß eine Kunst nur das aufnimmt, was ihr im gegebenen Entwicklungsstadium frommt. Die T'ang-Bildhauer haben die Anregungen nicht einfach übernommen und Fremdes nachgeahmt, sie haben die Elemente in einem von allem Indischen total verschiedenen Rhythmus geordnet, sie mit einem Wohlklang und einer weichen Süße versehen, die der chinesischen Kunst allein eigentümlich ist.

In formaler Hinsicht ist die T'ang-Skulptur ziemlich einheitlich und geschlossen, vom IX. Jahrhundert ab zersplittert sich das Ganze in widersprechende Teile, von einem einheitlichen Stil kann nach Sirén nicht mehr gesprochen werden. Immerhin läßt sich eine bestimmte Gruppe von Holzbildwerken aus der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts zusammenstellen, fast ausschließlich Kuanyin-Darstellungen. Daneben wurde unter der Sung-Dynastie das Gußeisen sehr ausgiebig benützt. Holz- und Eisenstatuen zeigen deutlich, daß der Zeitstil ganz und gar malerisch gewesen ist.

Nach einer kurzen und treffenden Charakteristik der Yüan-Skulptur kommt der Verfasser noch auf die archäologischen Neigungen der Ming-Zeit zu sprechen, die auch in der Plastik deutlich zum Ausdruck kommen. Dieser Klassizismus der Ming-Zeit hat sicherlich eine Menge von Werken geschaffen, die heute noch als „Wei-“ oder „Tang-Figuren“ in öffentlichen und privaten Sammlungen stehen.

Der Text nimmt ständig Bezug auf das ungeheuer reiche Abbildungsmaterial, das auf 623 Lichtdrucktafeln vor dem Beschauer sich ausbreitet. Jedem Bild hat Sirén eine kurze Analyse beigegeben, die das Wesentliche über Stil, Material, Sachinhalt, Herkunft und historische Stellung enthält. An manchen Stellen, wie etwa bei den Höhlentempeln, ist dieser Begleitext [illegible] außerordentlich instruktiven Abhandlungen angewachsen. Hinzu-

zufügen wäre, daß die einheimischen Quellen in reichem Maße herangezogen wurden. Die Lesung der Inschriften stammt von Pelliot.

Zusammengefaßt: das Werk Siréns ist in jeder Beziehung grundlegend für die Geschichte der chinesischen Skulptur. Es hat unser Wissen über dies Gebiet in einer unerhörten Weise bereichert.

Zum Schluß sei noch der monumentalen Ausstattung gedacht, die van Oest dieser Arbeit hat zuteil werden lassen. Die Güte des Materials, die Sauberkeit und Klarheit des Druckes und der Reproduktion, die Großzügigkeit der Anordnung sichern den Bänden auch nach außen hin jene Geltung, auf die sie ihrem inneren Werte nach Anspruch erheben dürfen.

Ludwig Bachhofer.

The Life of Gotama the Buddha (compiled exclusively from the Pāli-Canon) by E. H. Brewster. (With an introductory note by C. A. F. Rhys Davids, D. Lit, M. A.). Trubner & Co., Ltd., London: Kegan Paul, Trench. New York: E. P. Dutton & Co. 1926. XVIII u. 243 Seiten, eine Tafel, 8°, Preis: 10 s. 6 d., Ganzleinen.

Über das Leben des Buddha ist seit dem Bekanntwerden des Buddhismus so viel geschrieben worden, daß jedem neuen Buch dieser Art nur dann eine Lebensberechtigung zuerkannt werden kann, wenn es durch die Form seines künstlerischen Ausdrucks oder die Neuartigkeit seines Gesichtspunktes zur Bereicherung unseres Erlebens und Verstehens, zumindest aber unseres Wissens, beiträgt.

Die Berechtigung, um nicht zu sagen, Notwendigkeit, des Brewsterschen Buches liegt darin, daß es als erstes Werk der anglo-amerikanischen Literatur das Leben des Buddha ausschließlich in Form von Übersetzungen rein kanonischer Texte wiedergibt und zwar ohne Zuhilfenahme der Jātaka's. Die Vollständigkeit und Anordnung des gebotenen Materials machen das Werk zu einem wertvollen Hilfsmittel, sowohl für den Laien wie für den Fachmann. Der Autor gruppierte seine Darstellung vom Leben des Buddha um folgende drei Kernpunkte: erstens, die zwei Erzählungen von Buddha's Wahrheitssuche in Majjhima-Nikāya 26 und 36; zweitens die Fragmente im ersten Teil des Mahāvagga (Vinaya-Piṭaka), welche den Beginn seiner Tätigkeit beschreiben, und drittens das Mahā-Parinibbāna-Suttanta des Dīgha-Nikāya, das uns über die letzten Wochen seines Lebens unterrichtet. Dieser Stoff gliedert sich in die fünf Hauptteile des Buches: I. Die frühesten Jahre. II. Geistige Vorbereitung und Erleuchtung. III. Die ersten Ereignisse nach der Erleuchtung. IV. Buddha's Beziehungen zu seinen Jüngern und anderen. V. Die letzten Ereignisse im Leben des Buddha.

Mrs. C. A. F. Rhys Davids schickt dem Buch eine Einleitung voraus. Sie stellt den Buddha, wie ihn das mönchische Auge sieht, dem lebendigen historischen Buddha gegenüber, wie er hier und da aus den alten Texten hervorleuchtet. Sie sieht in ihm nicht den Vielredner, oder den Verfasser langatmiger Predigten, sondern einen Mann von faszinierendem Wesen,

der durch wenige Worte große Wirkungen hervorrief und der nicht nur um dieser Worte sondern ebenso um seines Schweigens willen berühmt war.

Während Mrs. Rhys Davids im Grunde genommen das Mönchtum ablehnt und nach dem „wirklichen“ Buddha sucht, legt Brewster weniger Wert auf diesen rein historischen Standpunkt (ohne jedoch seine Berechtigung zu verkennen) und betont, daß der Wahrheitsgehalt einer Religion vielmehr in ihrem Erlebniswert läge und wiederum nur durch persönliche Erfahrung und eigenes Erleben bestätigt werden könne.

Die Übersetzungen sind, soweit sie nicht Brewsters' eigener Feder entstammen, den Werken der anerkanntesten Pāli-Gelehrten, wie den beiden Rhys-Davids, Oldenberg, Woodward, Strong u. a. entnommen, sodaß man auch Gelegenheit hat, verschiedenartige Interpretationen miteinander zu vergleichen. — Bemerkenswert sind sodann einige der Brewsterschen Hinweise, wie z. B. die folgende Fußnote:

„Ich habe es gewagt „wendet sich hinweg von“ (turns away from) für nibbindati zu benutzen, obwohl ich bemerke, daß Rhys Davids und Oldenberg „wird überdrüssig“ (becomes weary) gebrauchen; Warren übersetzt „faßt Widerwillen gegen“ (conceives aversion for), das P. T. S. „Pāli-English Dictionary“ sanktioniert „wendet sich hinweg von“ (turns away from).

Da der Buddhist einen Zustand (innerer) Ausgeglichenheit, erhaben über Widerwillen und Überdruß, zu gewinnen sucht, habe ich eine Übersetzung gewählt, die mir folgerichtiger erscheint. Vielleicht wäre auch „wird frei von“ (becomes free from) oder „findet hinweg von“ (finds a way out from) statthaft gewesen. Nibbindati ist abgeleitet von nir + vindati. Nir bedeutet „aus“, „hinweg“. Vindati bedeutet „finden“ und „wissen“ (siehe P. T. S. Dict. oder Andersens Pāli-Glossary).“

Als würdigen Schmuck des Buches finden wir dem Titelblatt gegenüber die Reproduktion einer Buddha-Statue von E. H. Brewster, über dessen künstlerisches Wirken wir anläßlich seines vorigen Buches im letzten Heft dieser Zeitschrift bereits gesprochen haben.

E. L. Hoffmann.

Joh. Aufhauser: Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten. (157. Heft der von H. Lietzmann herausgegebenen Serie „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“). 30 Seiten. A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn 1926. Preis brosch. 1.60 Mk.

Das Schriftchen will in die viel erörterte und je nach dem Standpunkte der einzelnen Forscher verschieden beantwortete Frage einführen, ob und inwieweit ein Abhängigkeitsverhältnis evangelischer Erzählungen von buddhistischen Quellen festgestellt werden kann. A. gibt zunächst in einer trotz ihrer gedrängten Form gut orientierenden Einleitung mit zahlreichen Literaturnachweisen einen Überblick über die Entwicklung des ganzen Problems von Rudolf Seydels Veröffentlichungen an bis zu den Untersuchungen neuesten Datums, so daß der Leser auch über den gegenwärtigen

Stand der Forschung unterrichtet wird. Für vereinzelte Angaben dürfte sich in einer neuen Auflage eine Abänderung empfehlen, so wenn p. 7 gesagt wird, der Saṃyuttanikāya stamme sicher aus vorchristlicher Zeit. Für manche Partieen dieses Nikāya trifft das zweifellos zu, aber für die ganze Sammlung in der uns vorliegenden Fassung schwerlich. Darin, daß die Quellen- und Textkritik des buddhistischen Schrifttums sich betreffs der Sicherheit der chronologischen Fixierung wohl kaum mit der seit Jahrhunderten mühevoll und scharfsinnig gepflegten Evangelienforschung messen kann, wird man dem Verfasser unbedenklich zustimmen, ja noch über ihn hinausgehen können. — Nach der Einleitung stellt A. die wichtigsten der sogen. „Paralleltexte“ zusammen (die neutestamentlichen griechisch): Asita-Simeon, das Wandeln auf dem Wasser, das Scherflein der Witwe, Speisungswunder, Versuchungsgeschichten. Zum Schlusse sagt A. (p. 29): „Diese ausführlich gebotenen Texte lassen nach Garbe buddhistischen Einfluß in den evangelischen Erzählungen nicht leugnen. Mir scheint ein durchschlagender Beweis hierfür keineswegs erbracht werden zu können.“ Auch hier muß ich dem Verfasser beipflichten; wenigstens ist bis zur Stunde in keinem einzigen Falle ein absolut durchschlagender Beweis für einen buddhistischen Ursprung evangelischer Berichte erbracht worden.

K. Seidenstücker.

Inayat Khan „Der Seele Woher und Wohin“. Rotapfel-Verlag, Zürich und Leipzig, 1926. 120 Seiten, 8°, Preis: geb. 3.20 Mk.

Neuplatonische, persische, islamische und indische Mystik vereinigen sich in der Flamme des Sufismus, in der die Herzen der Gläubigen der göttlichen Einswerdung entgegenbrennen. Inayat Khan möchte dem Orden der Sufi ein neuer Dschellaleddin Rumi werden, der die Visionen seines Geistes der Mitwelt bringt und über die Grenzen seiner religiösen Gemeinschaft hinauswirkt. Was er verkündet sind die Schicksale der Seele, so wie er sie in tiefinnerlichem Erleben erschaut hat, und wenn wir ihm, als Fremdlinge im Gebiet seines Glaubens, auch nicht auf den verschlungenen Pfaden der Seele folgen können, so wird doch die große Wahrheit uns vor Augen gestellt, daß alles äußere Wirken die Welt weder besiegen noch verbessern kann, sondern, daß Wohl und Wehe dieser Welt, Kampf und Sieg, Freiheit und Friede in unserm Innern beschlossen liegen und keine äußere Macht unser Schicksal beherrschen kann.

E. L. Hoffmann.

In den Diamantbergen Koreas. Von Dr. Norbert Weber O. S. B., Erzabt von St. Ottilien. Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern. 1927. 106 Textseiten, 6 Farbenbilder, 27 Tafeln, 14 Textzeichnungen, 8°, Preis: geb. 8.— Mk.

Wir wandern mit W. hinauf in die Berge Koreas: vom Bogundai bis zum zehntausendspitzigen Bambutsuso, vom inneren Kongosan zum äußeren, von Wasserfällen zu idyllischen Seen, von Klöstern zu Tempeln. Und immer

wieder fällt uns auf, wie eng verbunden Natur, Kunst und Religion sich dem Beschauer zeigen. Noch in den unwegsamsten Schluchten und an steilsten Felswänden finden wir die kärglichen Behausungen frommer Einsiedler. „An solchen Stätten . . . . fangen die morschen Balken und die verwitterten, rauchgeschwärzten Dachziegel an zu erzählen von den wilden Winterstürmen, die lange Monate hindurch Jahr um Jahr das vereinsamte Haus umbrausen; von der hungernden Kälte, die in die engen Räume sich eingeschlichen; von der stillen Menschenferne, die dort in Betrachtung versunken war, von den Entbehrungen aller Art, die durch die niederen Türen immerfort ein- und ausgingen. Ja, es ist wahr, wir können dem Buddhismus unsere Bewunderung nicht versagen, wenn wir bedenken, wie der menschliche Wille, gleichsam aus eigener natürlicher Kraft, sich zu solch ernster Lebensauffassung emporringen konnte.“ Mit diesen Worten anerkennt der Verfasser die sittliche Größe und religiöse Bedeutung des Buddhismus, was um so höher zu werten ist, als ein überzeugter Katholik sie ausspricht. „Wir müssen uns wundern,“ fährt er fort, „daß bei dem der Schwäche und dem Wechsel unterworfenen menschlichen Willen sich immer noch so viel des Schönen und Edlen im Buddhismus durch die Jahrtausende forterhalten hat.“

Von ganz besonderem Interesse sind für uns die Schilderungen der buddhistischen Klöster und ihrer Insassen, der Mönche („Bonzen“) und Nonnen („Bonzessinnen“), von deren Leben wir viele wesentliche Einzelheiten erfahren und deren schlichte Frömmigkeit uns zu Herzen spricht. Auch die buddhistische Kunst hat sich in Klöstern und Tempeln dieser weltfernen Berge erhalten und ist hier noch wirklich mit dem Leben und der Geisteswelt der Menschen verbunden.

Der eine Teil der Aufnahmen des Verfassers gibt uns einen Begriff von koreanisch-buddhistischer Baukunst, Skulptur und Malerei, während ein anderer Teil uns Menschen und Natur vor Augen führt. Wo aber die Kamera nicht ausreichte, die Pracht der Natur oder die feine Farbabstimmung der Architektur wiederzugeben, griff W. zum Pinsel, und so entstanden die reizvollen Aquarelle, die noch die ganze Freude des Schauens widerspiegeln und auf uns übertragen. Eine Menge anschaulicher Federzeichnungen beleben außerdem noch den Text, und selbst die Initialen der einzelnen Abschnitte sind mit feinen Zeichnungen, in denen viel Liebe und Sorgfalt steckt, ausgeschmückt. Jede der Initialen stellt irgend ein charakteristisches koreanisches Motiv dar, und alle diese Motive finden am Ende des Buches eine kurze Erläuterung.

Unter den Abbildungstafeln finden wir Gegenüberstellungen von koreanischer und japanischer Landschaftsmalerei, was um so lehrreicher ist, als wir den Typus der dargestellten Landschaften aus photographischen und eigenen malerischen Wiedergaben des Verfassers kennen lernen. Der koreanische Künstler lebt ganz in der Linie und verfolgt ihre Bewegungen bis in die letzten Detaiils. Der Japaner arbeitet in zarten flächigen Abtönungen voller Stimmungsgehalt und konzentriert seine Aufmerksamkeit nur auf

wenige wesentliche Konturen. Beiden Kunstauffassungen gemeinsam ist die innerliche Verarbeitung des Motivs, die alle Realistik im Sinne bloßer Naturnachahmung ablehnt und gerade darum das Wesen der Dinge umso eindeutiger zum Ausdruck bringt.

Mit Befriedigung legen wir Weber's Buch aus der Hand und wünschen dem Autor noch viele solcher ertragreicher Reisen, auf daß wir alle an den Schätzen der Schönheit und des Geisteslebens ferner Erdstriche teilnehmen können. E. L. Hoffmann.

Giuseppe De Lorenzo: „Asoko". R. Ricciardi, Editore, Napoli 1926. Kleinoktav, 93 Seiten, Preis: 5.— Lire.

De Lorenzo, Professor und Senator der Universität Neapel, hat das Verdienst, als einer derErsten dieGedankenwelt des Buddhismus dem Geistesleben seines Landes nähergebracht und in diesem Sinne über die Grenzen des Fachgelehrtentums hinaus auf weite Kreise Italiens gewirkt zu haben. Vor dem Kriege bereits schuf De Lorenzo in enger Zusammenarbeit mit Karl Eugen Neumann die ersten Übersetzungen der Mittleren Sammlung, deren erster Band schon im Jahre 1921 seine dritte Auflage erlebte. 1925 erschien der zweite Band, während der dritte demnächst herauskommen soll. De Lorenzo's großes Werk über Indien und den alten Buddhismus" („India e Buddhismo antico" (Ed. Laterza, Bari) erlebte 1925 seine fünfte Auflage. Außerdem entstanden eine Reihe kleinerer Bücher: Morale Buddhista (Zanichelli, Bologna, 1920), die Übersetzung des ‚Buddhistischen Katechismus' von Subhadra Bhikshu (2. Aufl., R. Ricciardi, Napoli, 1922), die Übersetzung des Sanskrittextes Caurisuratapañcasika („Il canto del ladro d'amore", R. Ricciardi, Napoli, 1925), „Die Sonne des Ganges" („Il Sole del Gange", Zanichelli, Bologna, 1925) und zuletzt das oben erwähnte Büchlein über Asoka. Der Titel dieses Bändchens umfaßt eigentlich nur einen Teil des behandelten Themas, das sich nicht nur mit dem großen indisch-buddhistischen Herrscher, sondern überhaupt mit dem Problem des Weltherrschers befaßt. Die vollendetsten Typen solcher Herrscher glaubt De Lorenzo — nachdem er die großen Führer hamitischer, semitischer und mongolisch-turanischer Rassen an seinem geistigen Auge hat vorbeiziehen lassen — von den indoeuropäischen Rassen hervorgebracht zu sehen. Er erweckt in unserer Erinnerung die Gestalten Alexanders des Großen, Cäsars, Augustus, Marc Aurels, Friedrichs des Großen, Napoleons und kreist in immer engeren Spiralen um die entscheidende Frage: Was war es, was diese Herrscher über ihresgleichen hinaushob? In fortschreitender Analyse kommen wir zu dem Ergebnis: Nicht die Kraft, nicht die äußere Macht, nicht die Klugheit, nicht die Erfolge, sondern vor allem die seelische Qualität und Weite machen den großen Herrscher aus. Diese Voraussetzung sieht De Lorenzo unter den Herrschern des Westens am vollkommensten in Caesar und Marc Aurel, im Osten aber durch Asoka verkörpert. Den Vergleich Asoka's mit Konstantin, wie er von anderer Seite unternommen wurde, weist L. mit Recht zurück und führt uns um so überzeugender die innere Verwandtschaft Marc

Aurels mit Asoka vor Augen. Das Büchlein schließt mit einer Beschreibung von Asoka's vorbildlichem Wirken, wie es uns vornehmlich aus seinen Felsedikten entgegentritt und bestätigt die Wahrheit der schönen Worte, die der Verfasser am Anfang seiner Betrachtung ausspricht: „Die wichtigsten, weitestgehenden, tiefsten und nachhaltigsten Anstöße menschlicher Kultur sind nicht von Kriegern, Herrschern, Propheten und Eroberern ausgegangen, sondern von quasi übermenschlichen, von der Welt losgelösten und in asketischer Einsamkeit lebenden Männern, deren erhabenem Wort auch die Völkerhirten samt den von ihnen geleiteeten Herden gehorcht haben."

E. L. Hoffmann.

Leo Tolstoi: Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoi. Herausgegeben von Ludwig Berndl. 466 Seiten mit 3 Bildnissen. Rotapfel-Verlag, Zürich und Leipzig 1926. Preis brosch. 8.—, geb. 11.— Mk.

Unter den zahlreichen Briefwechseln Tolstois mit den verschiedensten Persönlichkeiten aus aller Welt ist der vorliegende ausgezeichnet durch das eine wuchtige Thema, das in ihm fast die ganzen 46 Jahre seiner Dauer durchklingt: Tolstois Weltanschauung und seine Stellung zum kirchlichen Dogma. Die Gräfin Alexandra Andrejewna, Tolstois Tante, war Hofdame und später Erzieherin am kaiserlichen Hof und nur 10 Jahre älter als ihr Neffe. Während die Gräfin den Glauben der Orthodoxen Kirche um jeden Preis verteidigt, erblickt Tolstoi allein im selbstlosen sittlichen Handeln im Sinne der Bergpredigt das Wesentliche der christlichen Religion. So bietet der ganze Briefwechsel eine fortlaufende Reihe spannender Auseinandersetzungen zwischen der objektiven Norm des kirchlichen Dogmas und der subjektiven Auffassung des russischen Dichter-Philosophen. In den dem Briefwechsel vorausgeschickten wertvollen Erinnerungen der Gräfin hören wir diese den nach ihrem Standpunkte irrigen Weg des Neffen mit bewegten Worten beklagen: „Der Hang zur Verneinung zeigte sich bei Lew Nikolajewitsch schon sehr früh; etwas Verneinendes ist schon in seinen ersten Schriften zu entdecken. Ja, man kann vermuten, daß sich dieses sein Prinzip der Verneinung in ihm parallel zu seinen besten Talenten entwickelt hat; und so gelangte er von Stufe zu Stufe endlich bis zu der größten, zur schrecklichsten Verneinung, die in der Welt möglich ist — bis zur Verneinung der Göttlichkeit Christi." — Um den religiösen Kern dieses Briefwechsels gruppiert sich eine Fülle lebendigster Bilder aus dem Leben der beiden und ihrer Umgebung, dem Leben auf Tolstois Gut auf der einen und dem Leben am kaiserlichen Hof auf der anderen Seite. Dabei erhalten wir auch Einblick in Tolstois persönlichste Interessen, wir sehen sein selbstloses Eintreten für unglückliche Menschen, seine Bemühungen um Hebung der Volksbildung und Besserung der sozialen Zustände u. a. m. Das Buch ist unentbehrlich für jeden, der Leo Tolstoi, seine Persönlichkeit und sein Wirken näher kennen lernen möchte.

K. Seidenstücker.

Johann Jacob Bachofen: „Urreligion und antike Symbole.“ Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. Herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli. 1561 Seiten, 25 Bildtafeln, kl. 8°. Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig, 1926. Preis pro Band: Ganzleinen 4.80 Mk.

Vor kurzem noch war der Name eines der bedeutendsten deutschen Gelehrten des verflossenen Jahrhunderts, Johann Jakob Bachofen, der Allgemeinheit eine unbekannte Größe und selbst noch jetzt, trotzdem durch Ludwig Klages mehrfach auf ihn hingewiesen worden ist, würde das Werk Bachofens nicht über einen kleinen Kreis geistig Auserwählter hinausgedrungen sein, wenn nicht der Reclam-Verlag durch seine großzügige Veröffentlichung diesem Werk den Weg gebahnt hätte. Es ist wahrlich keine Kleinigkeit, sich durch die von Bachofen behandelte Materie mit ihrer überwältigenden Stoffülle und ihren vielverschlungenen Beziehungen durchzuschlagen, und wir müssen daher die verständnisvolle Auswahl und Anordnung der vorliegenden Reclam-Ausgabe, insbesondere aber den vom Herausgeber beigefügten wissenschaftlichen Apparat doppelt anerkennen. Die in den zwei ersten Bänden behandelten Themen sind: Gräbersymbolik, Urreligion, Natursymbole, Mutterrecht, Götterentstehung, Heroen, Entstehung der Familie, Entstehung des Rechts, Entstehung der Kultur. Im dritten Band lernen wir die Persönlichkeit Bachofens näher kennen: wir sehen ihn als Bürger, als Redner, als Freund, sehen ihn im Rahmen seiner Nation und als Europäer, hören seine Urteile über die zeitgenössische Weltpolitik, verfolgen seinen Kampf gegen den Geist seiner Zeit und werden mit seiner religiösen Gefühlswelt vertraut, in der sein Werk und sein Wesen verankert liegen. Diese religiöse Grundeinstellung ist es, die unser besonderes Interesse verdient. Sie ist das, was in der Wandelbarkeit wissenschaftlicher Theorien seinen Wert behalten wird, das was über die Enge persönlicher Meinungen und zeitgebundener Urteile hinaus führt und die Verbindung zwischen Menschen und Zeiten herstellt. Bachofens Gegensatz zur zünftigen Wissenschaft beruht im Grunde genommen darin, daß er, bei aller äußeren Trockenheit, nicht nur mit dem Verstande sondern vorwiegend mit dem Herzen forscht, daß ihn nicht die Wissenschaft um der Wissenschaft, sondern um des Lebens willen interessiert. „Es muß die Zeit kommen,“ sagt er, „in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu dem höchsten Dingen ernstlich zur Rede stellt und sie hierzu in eine richtige Stellung bringt. Dann wird auch der Wunsch erwachen, ja ein dringendes Bedürfnis sich geltend machen, dem ewigen Gehalt der Dinge doch wenigstens um ein kleines näherzutreten. Die Schale allein genügt nicht mehr. Martervoll ist der Gedanke, sich so lange schon mit bloßen wertlosen Formen herumzuschlagen. Da tritt rettend der Glaube dazwischen, daß man auch in diesen Dingen „den unsterblichen Fußstapfen“ entdecken kann.“ (S. 36.) Da B. selbst innerlich an den Dingen beteiligt ist, so wird es ihm oftmals schwer, objektiv zu bleiben, sodaß der ihm von seinen Gegnern gemachte Vorwurf des Subjektivismus in vielen Fällen nicht zu Unrecht besteht. Andererseits weist aber Bachofen mit ebensoviel Recht nach, daß die Geschichtswissen-

schaft seiner Zeit vor lauter Objektivität und Tatsachenfanatismus die lebendige Wirklichkeit der Geschichte vergewaltigt. Er dringt vermittels der Intuition in die verborgensten Gründe und folgt den Spuren des Mythos bis in graue Vorzeiten. So wird er Verkünder neuer Erkenntnisse, Schilderer einer Vorzeitwelt und einer daraus wachsenden Antike, die auf mystischer Wirklichkeit des Mythos sich aufbaut. „Der Anfang aller Entwicklung liegt im Mythus."

Bei seiner Erforschung des Mythos und der mit ihm verknüpften Gräbersymbolik stößt Bachofen auf die Grundpfeiler der Religiosität, auf die Urreligion, deren Wesen das Muttertum ist. „Dasjenige Verhältnis, an welchem die Menschheit zuerst zur Gesittung emporwächst, das der Entwicklung jeder Tugend, der Ausbildung jeder edleren Seite des Daseins zum Ausgangspunkt dient, ist der Zauber des Muttertums, der inmitten eines gewalterfüllten Lebens als das göttliche Prinzip der Liebe, der Einigung, des Friedens wirksam wird." (S. 67.) Aus dieser Gesinnung heraus wächst, das große menschheitumfassende Lebensgefühl Bachofens, das sowohl uns wie künftigen Zeiten wesentliches zu sagen hat. E. L. Hoffmann.

Insulinde, Band II. Auswahl aus dem Schrifttum der Malaien. Malaiische Erzählungen. Übertragen von Hans Overbeck. Mit 8 Abbildungen. 277 Seiten, 8⁰. ,Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1925. Preis: brosch. 6.50 Mk., Leinen 9.50 Mk.

Die anmutigen malaiischen Erzählungen, die in prächtigem Batikgewande aus dem Eugen Diederichs Verlage in die Welt gingen, sind Heldensagen und Hofgeschichten, mit wundersamen Märchen verwoben, Tierfabeln und Schildbürgereien, voll tiefen Humors und lächelnder Weisheit: kurzum ein Spiegelbild der buntschillernden Malaienseele. Die Herrlichkeit der Reiche, die von tapferen Königen, schönen Prinzessinnen und edlen Rittern belebt sind, ist längst versunken, aber der Märchenerzähler, der, wie im alten Orient, noch immer der Träger der Literatur und Tradition ist, überstand den Wechsel der Zeiten und wanderte still und unvermerkt in unsere Tage hinüber. Wie die Troubadoure des Mittelalters durch die Länder Europas zogen und so Heldensagen und Liebeslieder lebendig erhielten und der Nachwelt vermittelten, so zieht der Penglipur Lara von Ort zu Ort als wandelndes Gedächtnis seines Volkes, und wo er erzählt, lauschen die Menschen andächtig seinen Worten und bewahren sie für Kinder und Kindeskinder.

R. O. Winstedt und A. J. Sturrock haben einen solchen Penglipur Lara entdeckt und seine Geschichten gesammelt. Overbeck hat die schönsten von ihnen ausgesucht und aus dem Malaiischen ins Deutsche übersetzt. Im ersten Teil des vorliegenden Bandes sind fünf solcher romantischer Erzählungen vereint, von denen die erste in der ganzen Ausführlichkeit orientalischer Darstellungsweise wiedergegeben ist und uns ein lebendiges Bild des ursprünglichen Stiles vermittelt, dessen Rhythmik den Leser unwiderstehlich in den Bann wundersamen Geschehens zieht. Wir finden viele

Anklänge an indische Sitten, Gebräuche und Anschauungen (überhaupt reiches Material für den Historiker), sowie an mythische Personen und Tiere des alten Indiens. In Ranjuna, der in den eingefügten Versen (Pantuns) auftritt, feiert Ardschuna seine Auferstehung. Wir hören vom Géruda (Garuḍa), der aber hier nicht Reittier des Wischnu, sondern ein bösartiger Riesenvogel ist, sodann vom Wilmana (Sanskrit vimana) dem Götterwagen, von der sagenhaften Glücksschlange Tschintamani, vom mythischen Vogel Tentayu, vom Beringinbaum, dem Baum derErleuchtung (bodhi), und anderen mehr. Zum Teil sind den Namen andere Bedeutungen unterschoben worden. So wird z. B. Lakschmana, der Name von Rama's getreuem Bruder, hier zum Titel eines Admirals. So fremdartig uns die höfische Welt der Malaien anmutet, so vertraut erscheinen uns die Gestalten der im zweiten Teil des Buches erzählten lustigen Volksgeschichten: da ist der „Vater Torheit", der alles verkehrt macht, der „Unglückspriester", dem alles verkehrt ausgeht und „Vater Heuschreck" der ewige Glückspilz. Till Eulenspiegel, Hans im Glück und andere gute Bekannte kommen uns hier wieder entgegen.

Ebenso freudig begrüßen wir Saug Zwerghirsch. Er ist sicher ein Vetter Reineckes und ihm an List und Schlauheit völlig ebenbürtig.

Die flüssige und gefällige Sprache des Übersetzers läßt uns fast ganz vergessen, daß diese Erzählungen aus einer fernen, fremden Welt stammen, und wenn wir nun die Bilder von Menschen und Landschaften Javas, die das Buch schmücken, betrachten, so erscheinen uns auch ihre Züge vertrauter und lebenserfüllter. E.. L Hoffmann.

Wilhelm Hille: Theismus oder Atheismus? Eine Untersuchung über die Grundfrage der Theologie. 94 Seiten. Im Selbstverlag des Verfassers, Tessin in Mecklenb., o. J. 94 Seiten. Preis brosch. 3.— Mk.

Der Verfasser produziert sich in vorliegender Schrift als ein wilder Anstürmer wider die sogen. Gottesbeweise und als Prophet des Atheismus. Daß die geführte Sprache, die stellenweise in einen reinen Biertisch-Jargon ausartet, des Gegenstandes nicht eben angemessen ist, sei beiläufig bemerkt. Im übrigen: Ich verstehe nicht recht, weshalb es heute, ausgerechnet heute, dieses Aufwandes an Arbeit, Papier, Druckerschwärze und Geld bedarf, um dem Leser etwas darzulegen, was ohnehin längst bekannt war. Denn daß kein einziger der „Gottesbeweise" einen mathematisch unanfechtbaren Beweis für das Dasein Gottes liefert, war seit langem jedermann, der sich mit der Frage auch nur ein wenig befaßt hat, hinlänglich bekannt. An wen also wendet sich der Verfasser oder auf wen glaubt er irgendwelchen Eindruck zu machen? Vor 100 oder 150 Jahren hätte er vielleicht einen größeren Leserkreis gefunden; heute werden ihm höchstens die Herren Stipendiaten von Moskaus Gnaden und deren Gefolgschaft Gehör schenken, denen alles, was gegen Religion überhaupt ankämpft, willkommen ist.

K. Seidenstücker.

Karl With: Chinesische Kleinbildnerei in Steatit. Gerhard Stalling Verlag, Oldenburg 1926.

Dieses jüngste Buch von Karl With ist ein Kunstwerk, doppelt bewundernswert, weil es einen unerfreulichen Gegenstand bewältigt. Es behandelt die späten chinesischen Arbeiten aus meist buntem Speckstein. Was diesen Dingen an bildkünstlerischen Schönheiten fehlt, ersetzen sie durch den Reiz der Legende. Tritt nun zum Märchen, zur Sage, zur Spielerei die Wortkunst eines With, seine Schärfe der Zerlegung, seine kühne und doch überzeugende Gruppierung der Gegenstände, so mag wohl mancher Leser des Buches für die „Kunst" des Speckstein gewonnen werden. Den Originalen wird das gewiß nicht gelingen. Denn die Ikonographie allein gibt Gegenständen noch keinen Kunstwert. Wenn ich mich (wohl in Übereinstimmung mit den meisten Freunden asiatischer Kunst) so energisch gegen eine ganze Gruppe von Denkmälern wende, so bedarf dieses Urteil der Begründung. Willkür und persönlicher Geschmack dürfen nicht bestimmen, man könnte sich gegen sie auf die nötige Vollständigkeit der Kunstgeschichte berufen. Die späten Specksteine verdienten vielleicht den Aufwand an nachschaffendem Gefühl und an liebevoller Beschreibung, wenn sie Repräsentanten, besondere Schöpfung einer Zeit, und sei es auch einer späten, wären. Schon die erste Überschrift With's spricht von der „Steatit-Plastik als Exponent der volkstümlich-bürgerlichen Kultur". Die Träger dieser Kultur sollen „Bauernstand und städtisches Bürgertum" sein. Als Aufenthaltsort der Kleinplastik wird „das private, häuslich bürgerliche Interieur" genannt. Die Existenz dieser Kultur im 17.—19. Jahrhundert kann nicht geleugnet werden, und With belegt sie meisterhaft durch Roman und Theater. Steatit finden wir tatsächlich in der chinesischen Kunstliteratur häufig erwähnt. Es ist bedauerlich, daß With nicht versucht, den frühen Beispielen nachzugehen. Una Pope Hennessy bildet auf Tafel 55 ihres Buches „Early Chinese Jades" (London 1923) ein Beispiel ab, das sicherlich der T'ang-Zeit angehört. Aber aus welcher Quelle leitet With die Behauptung her, daß Gegenstände wie die abgebildeten als „Hausamulette" gedient hätten? Jedenfalls gibt er sie nicht an. Man bedenke, daß China nicht erst seit gestern Fremden und in Dingen chinesischer Kunst nicht sehr sicheren Besuchern geöffnet war. Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß man die häufig unvornehm bunten und unruhigen Figuren als Curios hergestellt hat? Der Reiz dessen, was sie zu erzählen haben, mag damals wie heute den Ankauf bestimmt haben, wie er ihnen auch den Biographen zugeführt hat. Gerade die Spätzeit sollte man nicht die geschlossenste Epoche seit der Han-Dynastie nennen sondern ihr ruhig ein Kokettieren mit dem Kramladen zutrauen. Die Tatsache, daß die Specksteine dem an chinesischen Werken geübten Auge keine künstlerischen Vorzüge zu bieten haben, macht With eine zeitliche Gruppierung innerhalb seines Materials schwer. Er entschließt sich, die relativ guten Arbeiten an den Anfang der Epoche zu setzen, sondert so jedenfalls einiges Wertvolle aus (Farbtafel 1 und 2, Tafel 53). Bei Tafel 4 glaube ich nicht an die relativ frühe Datierung. Daß

Tafel 44—45 einen Europäer, das Vielwissen darstellen soll, scheint mir unwahrscheinlich. Die Königinmutter des Westens Hsi-wang-mu ist übrigens (entgegen einer Bemerkung auf Seite 87) keine späte Erscheinung, sie spielt bereits im Han-Relief eine große Rolle. Im übrigen bedeutet der beschreibende Teil des Buches eine wertvolle Bereicherung unserer Kunstliteratur; hier wird ein ikonographisches Material übersichtlich geordnet, das auch dem Fachmann nur schwer zugänglich ist. Wenn also auf das Buch selbst mit dem größten Nachdruck hingewiesen sein soll, so muß gleichzeitig vor den Gegenständen gewarnt werden, zumal sie den Anfänger auf dem Gebiet ostasiatischer Kunst durch ihre Sinnfälligkeit bezaubern können. Was diese Kritik hervorheben will, hat With selbst erschöpfend formuliert, als er schrieb: „Die Figuren wollen nicht nur angeschaut, sondern auch gelesen werden" (Seite 39). Der hohe literarische Wert des Buches bliebe freilich unwirksam, wenn ihm nicht der Verlag eine so gewaltige Fülle von Illustrationen mit auf den Weg gegeben hätte.

Alfred Salmony.

Johann Gunnar Andersson: Der Drache und die fremden Teufel. 390 Seiten, mit 208 Abbildungen und einer Karte. F. A. Brockhaus, Leipzig 1927. Preis Ganzleinen 16.— Mk.

Seit geraumer Zeit wird die Welt durch alarmierende Nachrichten über die Vorgänge in China in Atem gehalten. Gewaltige Umwälzungen sind in dem großen Reich der Mitte im vollen Gange, und allem Anscheine nach werden noch viele Jahre vergehen, bis das alte Kulturvolk im fernen Osten sich wieder ruhiger, friedlicher Verhältnisse erfreuen darf. Die Nachrichten, die uns aus China durch die Presse vermittelt werden, sind mit Vorsicht aufzunehmen, da sie meist vorher von der englischen Zensur zurechtgestutzt werden. Aber selbst wenn die uns übermittelten Nachrichten ganz verläßlich wären, würden doch nur Vereinzelte imstande sein, sich ein richtiges Bild von dem, was in China gegenwärtig vorgeht, zu machen. Da kommt gerade zur rechten Zeit das aufsehenerregende Buch des schwedischen Professors Andersson, über das Swen Hedin in einem begeisterten Aufsatz ein glänzendes Urteil gefällt hat. Schon ein Blick auf das dem vornehm ausgestatteten Werke beigegebene wertvolle Bildmaterial zeigt, daß hier ein gründlicher Kenner von Land und Leuten zu uns spricht, und dieser Eindruck verstärket sich, je weiter wir den fesselnden Ausführungen des Verfassers folgen. Andersson hat während der langen Jahre, die er als Berater der chinesischen Regierung in Bergwerksfragen in China verlebte, wobei er fast alle Provinzen des Riesenreiches bereiste, vor diesem begabten Volke mit seiner Jahrtausende bestehendeen Kultur die größte Hochachtung gewonnen. Das ganze Buch ist ein Warnungsruf, der an den überheblichen Kulturdünkel der europäischen Völker ergeht: Der Drache erhebt sich gegen die fremden Teufel! Revolution und Bürgerkrieg, die seit fast zwanzig Jahren das Chinesische Reich erschüttern, haben ein großes Ziel: Die Einigung Chinas zu einem modernen starken Staatswesen unter Beseitigung der bis-

herigen Bevormundung. Aber das Buch ist nicht nur nach der politischen Seite hin von Bedeutung, es gewährt uns vor allem tiefe Einblicke in die Eigenart dieses hochbedeutenden Kulturvolkes, in seine Anschauungen, Sitten und Gebräuche. Es ist ein hoher Genuß, dem Verfasser durch die Jahrtausende, die er vor unserem Geiste vorüberziehen läßt, zu folgen und das reiche Land und seine Bewohner in fein ausgeführten Einzelbildern näher kennen zu lernen. So ist Anderssons Buch in hohem Maße geeignet, sich die Sympathie weitester Volkskreise zu erwerben und dem Europäer die Notwendigkeit vor Augen zu führen, dem großen Volke im fernen Osten die Rücksicht undAchtung zu erweisen, die es verdient und die bisher oft genug so schmählich außeracht gelassen wurde. K. Seidenstücker.

W. Y. Evans-Wentz: The Tibetan Book of the Dead or The After-Dead Experiences on the Bardo Plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering. With a Foreword by Sir John Woodroffe and 7 illustrations. XLIV und 248 Seiten. Oxford University Press, Humphrey Milford, London 1927. Preis Ganzleinen 16.— sh.

Ein seltsames Buch, in vieler Hinsicht interessant und fesselnd und für die Religionswissenschaft bedeutungsvoll. „Als ein Beitrag zu den Anschauungen über Tod, Zwischenzustand und Wiedergeburt steht das tibetische Totenbuch oder *Bardo Thödol*, wie sein Originaltitel lautet, unter den heiligen Schriften der Welt einzigartig da," sagt der Herausgeber in der Einleitung. Das einzige zur Verfügung stehende tibetische Manuskript (137 Blätter umfassend) erhielt der Herausgeber Anfang 1919 von einem jungen Mönch aus einem Kloster in Darjeeling, nach dessen Angabe die Handschrift als altes Erbstück in seiner Familie von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Das Alter des durch häufige Benutzung bei Totendiensten stark abgegriffenen Manuskriptes wurde vom Übersetzer auf 150—200 Jahre geschätzt. Die englische Übersetzung besorgte der jetzt verstorbene Lama Kazi Dawa-Samdup, der nach den Angaben des Herausgebers durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in gleicher Weise ausgezeichnet war. Über das Alter des Werkes selbst, das in mehreren Versionen vorliegen soll, gibt es keine verläßlichen Angaben; die einheimische Überlieferung ist geneigt, seinen Ursprung in das Zeitalter Padmasambhavas zu verlegen. Was nun den Inhalt der interessanten Schrift betrifft, so behandelt diese den *Bardo (antarābhava)*, d. h. den zwischen Tod und nächster Geburt liegenden Zwischenzustand und den für seine angenommene Dauer (7×7 = 49 Tage) festgesetzten Totendienst. Bekanntlich leugnen verschiedene buddhistische Schulen, darunter auch der Vibhajyavāda, den Zwischenzustand, indem sie die Wiedergeburt unmittelbar an das letzte Sterbensmoment anschließen. Ob der älteste Buddhismus den gleichen Standpunkt eingenommen hat, ist im Hinblick auf Stücke wie das *Devadūta-Sutta* (*Majjh.* 130 und Parallelen) zum mindesten fraglich. Auf jeden Fall lehren Schulen des „Großen Fahrzeuges" den Zwischenzustand ausdrücklich, und das vorliegende Buch bietet die englische Übersetzung eines

tibetischen Textes, der sich mit dem *Antarābhava* und den nur unter seiner Voraussetzung verständlichen Totenzeremonien eingehend befaßt. Wir erfahren hier eine Fülle von Details über diesen interessanten Gegenstand, die uns umso willkommener sein dürfen, als wir bisher über Einzelheiten der in Tibet herrschenden Jenseitsvorstellungen und der damit verbundenen Totenbräuche sehr ungenügend unterrichtet waren. Wenn mich nicht alles täuscht, muß auch die Gründerin der „Theosophical Society" s. Zt. irgendwie von dem Inhalt des *Bardo Thödol* Kenntnis erhalten haben; denn nur so kann ich mir die auffälligen Übereinstimmungen zwischen diesem Buche und den von ihr vorgetragenen Lehren über den Zwischenzustand, „Devachan" usw. erklären (auf Einzelheiten kann ich an dieser Stelle nicht eingehen). Die Fachwissenschaft wird nun zu prüfen haben, ob und inwieweit *Bardo Thödol* als Quellenschrift des „Nördlichen Buddhismus" ernstliche Beachtung verdient; denn schließlich wäre es nicht das erste Mal, daß ein Abendländer in der Nähe des Himalaya, besonders wenn er der Sprache des Landes nicht mächtig ist, einer Mystifikation zum Opfer fällt. Allerdings habe ich in diesem Falle nicht den Eindruck; immerhin ist eine gewisse Zurückhaltung bis zur völligen Klärung der ganzen Sachlage empfehlenswert.

K. Seidenstücker.

Heinrich Hackmann: Chinesische Philosophie (Kafkas Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Bd. 5). 408 Seiten, mit einem Bildnis Bodhidharmas. Verlag Ernst Reinhardt, München 1927. Preis brosch. 9.—, Leinen 11.— Mk.

H. Hackmann verdanken wir bereits mehrere schätzenswerte Arbeiten über den Buddhismus; sein Spezialgebiet ist der chinesische Buddhismus, und ein mehrjähriger Aufenthalt im Reiche der Mitte bot dem Verfasser Gelegenheit, nicht nur den Buddhismus, wie er heute in China in die Erscheinung tritt, näher kennen zu lernen, sondern sich auch mit der schwierigen Sprache des Landes vertraut zu machen und tiefer in die literarischen Quellen einzudringen. Der vorliegende stattliche Band, der die chinesische Philosophie behandelt, bereichert die von Kafka herausgegebene Geschichte der Philosophie um einen neuen, äußerst wertvollen Beitrag. Wir erhalten in diesem Buche zum ersten Male eine zusammenhängende Geschichte der chinesischen Philosophie vom Altertum bis auf die gegenwärtige Zeit. Alle anderen Darstellungen sind über das Altertum kaum hinausgekommen, und noch Paul Deussen bietet in seiner umfassenden „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" nicht viel mehr als die Lehren des Konfuzius und Laotse. Bisher klaffte für das ganze Jahrtausend nach Christus eine große Lücke. Diese sucht der Verfasser zu schließen, denn gerade auf diesem Gebiete, welches durch die Durchdringung Chinas mit der buddhistischen Gedankenwelt gekennzeichnet wird, hat der Verfasser in China selbst langjährige Studien gemacht. Obgleich die vorliegende Darstellung unter beständiger Verwertung der bisherigen abendländischen Vorarbeiten aus den chinesischen Originalquellen schöpft, hat sie der Verfasser mit Vorbedacht so gehalten,

daß sie auch für weitere Kreise verständlich und interessant sein muß. Durch die Entwicklung, welche die Dinge im fernen Osten in den letzten Jahren genommen haben, ist China in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses gerückt worden. Daher darf die Hackmann'sche Arbeit, in der die vielen Einzeluntersuchungen über Wesensart und Denken der Chinesen gleichsam in einem zusammenhängenden Bilde vereinigt erscheinen, der Beachtung weitester Kreise gewiß sein. Nachdem der Verfasser sich in der Einleitung über die mannigfachen Schwierigkeiten, die das zu behandelnde Gebiet in sich birgt, geäußert hat, gliedert er die zeitliche Entwicklung der chinesischen Philosophie in vier große Abschnitte. Der erste, „Die Philosophie in freier Bewegung" betitelt, reicht von den ersten ergründbaren Anfängen bis etwa ins 4. vorchristliche Jahrhundert; seine beiden Hauptrepräsentanten sind Konfuzius und Laotse. Der zweite Abschnitt, „Die Erstarkung der Philosophie" überschrieben, behandelt die folgende Epoche etwa bis zum Beginn der christlichen Zeitrechnung. Der dritte Abschnitt behandelt den Buddhismus als chinesische Philosophie und enthält wertvolle Angaben über Sektenbildungen, buddhistische Traktate und Sektenhäupter. Diese Epoche dauert ungefähr bis zum 12. Jahrhundert. Etwa das 12. Jahrhundert bildet den Zeitraum, in dem China eine neue philosophische Orientierung gewonnen hat. Diese geht aus von den Lehren des grundlegenden Altertums, vor allem des Konfuzius und Menzius, gibt ihnen aber ganz neue Gesichtspunkte und behandelt sie in einer neuen Weise. Diese Erneuerung der alt-chinesischen Philosophie wird von den Chinesen „Sung ju", d. h. der Konfuzianismus der Sung-Dynastie, genannt. Mit diesem hebt der vierte Hauptabschnitt der Hackmannschen Arbeit an, die den Titel „Der Sung-Konfuzianismus und die Neuzeit" führt. Ein guter bibliographischer Wegweiser, ein reicher Apparat von Anmerkungen und ein sorgfältig ausgearbeitetes Register sind dem Werke noch beigegeben und lassen das Buch auch beim schnellen Nachschlagen als recht brauchbar erscheinen. K. Seidenstücker.

James M. Macphail: Asoka. Second edition, revised and enlarged. 97 Seiten. Association Press, Calcutta 1926. Preis 2,6 Rs.

Das Büchlein bildet einen Band der „Heritage of India Series". Durch diese von einer Gruppe christlicher Männer herausgegebene Schriftenfolge soll, wie es im Vorwort heißt, jedem gebildeten Inder, gleichviel ob reich oder arm, der Weg zu den Schätzen aus Indiens Vergangenheit gewiesen werden. Jeder Freund der indischen Geisteswelt wird ein solches Unternehmen nur billigen können, und dies um so mehr, als die Herausgeber der Serie Wissenschaftlichkeit und eine sympathische Stellung zu dem zu behandelnden Gegenstand für jedes einzelne Heft als Grundbedingung aufgestellt haben. Über Asoka und seine Zeit besitzen wir bereits eine Reihe recht guter Arbeiten; es seien nur die Namen T. W. Rhys Davids, Vincent A. Smith, F. W. Thomas und Edmund Hardy genannt Das mit Sachkenntnis und großer Wärme geschriebene Buch Macphails, das bereits in einer

zweiten Auflage vorliegt, ist wegen seiner flüssigen und leicht faßlichen Darstellungsweise gerade für weitere Kreise der englisch sprechenden Welt zur Orientierung über den interessanten Gegenstand sehr geeignet. Nach einer kurzen Skizze über das Reich der Maurya-Dynastie bis zum Tode Bindusāras entwirft der Verfasser ein lebendiges Bild von Asoka als Herrscher. Daran schließen sich kurz gehaltene Angaben über den älteren Buddhismus, wobei der Buddha-Legende vielleicht ein etwas zu breiter Raum angewiesen ist. Die folgenden Kapitel behandeln die Inschriften und die Missionssätigkeit Asokas. Den Abschluß des Buches bilden Betrachtungen über die Stellung des großen indischen Fürsten in der Weltgeschichte. Vergleiche, wie sie einem Darsteller Asokas naheliegen, werden gezogen, Gestalten wie Konstantin, Karl d. Gr., Omar und Akbar mit dem weitherzigen Schirmherrn des Buddhismus in Parallele gesetzt. Noch heute, nach zwei Jahrtausenden, lebt Asokas Name in allen Ländern, wo der Buddhismus herrscht, in dankbarer Erinnerung fort, aber erst eine neuere Zeit hat auch dem Abendlande den Beweis erbringen können, daß Asokas Bedeutung sich bei weitem nicht in dem erschöpft, was er an dem Buddhismus getan hat, daß seine Gestalt vielmehr den wenigen wahrhaft großen Persönlichkeiten der Weltgeschichte zugezählt werden muß. Das Macphail'sche Buch ist als ein neuer Versuch, die Bedeutung dieses Mannes zu würdigen, nur zu begrüßen. K. Seidenstücker.

Max Walleser: Die Sekten des alten Buddhismus. 93 Seiten. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1927. Preis brosch. 6.— Mk.

In dieser Arbeit, die als vierter Teil der „Buddhistischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung" erschienen ist, unterzieht sich der Verfasser der dankenswerten Aufgabe, Material zur Aufhellung der schwierigen Frage nach Anzahl und Charakter der altbuddhistischen „Sekten" zusammenzustellen und zu besprechen. (Für den Buddhismus wäre die Bezeichnung „Schule" wohl richtiger; denn eine „Sekte" setzt nach unserem Sprachgebrauch das Bestehen einer Mutterkirche voraus, von der die Sekte sich abgespalten hat; für das Gebiet des Buddhismus liegen die Verhältnisse anders.) Für die „südliche" Überlieferung kommen in der Hauptsache in Frage: Dīpavaṃsa, Kathāvatthu und Buddhaghosas Kommentar zu dieser Abhidhamma-Schrift. Bei der Verwertung des Kathāvatthu bereitet vor allen Dingen der Umstand große Schwierigkeit, daß wir in den meisten Fällen vollständig im Unklaren darüber sind, welche „Schule" der Verfasser bei Erörterung eines Streitpunktes jeweils im Auge hat. Von „nördlichen" Quellen sind in der vorliegenden Arbeit zwei Schriften verwertet worden: 1. das in tibetischer und chinesischer Fassung vorliegende Samayabhedoparacanacakra („das die Spaltung der Lehre ordnende Rad") des Vasumitra, 2. die gleichfalls in tibetischer Version erhaltene Tarkajvālā des Bhavya, der auch als Verfasser eines Kommentars zur Mūlamadhyamakakārikā des Nāgārjuna bekannt ist. Von diesem Text gibt Walleser eine vollständige Übersetzung. Überblickt man nun die hier teils besprochenen, teils in extenso mitgeteilten Berichte über die verschiedenen „Schulen",

so finden wir weder hinsichtlich der Gruppierung, noch hinsichtlich der Lehrmeinungen volle Übereinstimmung. Die Lage der Dinge bleibt immer noch ungeklärt. Aber Wallesers Arbeit behält trotzdem ihren hohen Wert und ist unentbehrlich für jeden, der sich an der Entwirrung dieses verworrenen Knäuels versuchen möchte. K. Seidenstücker.

BÜCHEREINLAUF

(Eine Besprechung der einzelnen Werke bleibt vorbehalten.)

Lafcadio Hearn: Bidasari. Erzählungen aus allen Welten. VIII, 276 S. brosch. 4.—, Leinen 7.50 Mk. Grethlein & Co., Leipzig-Zürich.

Joseph Dahlmann S. J.: Indische Fahrten. 2 Bände. XVII, 344; XVI, 312 S. II. verbesserte Auflage mit 562 Bildern auf 123 Tafeln u. 3 Karten. Verlag Herder & Co., Freiburg 1927.

Joseph von Görres: Mystik, Magie und Dämonie. „Die Christliche Mystik“ in Auswahl, Herausgegeben von Joseph Bernhart. VI, 595 S. brosch. 16.—, Lein. 18.— Mk. R. Oldenbourg Verlag München u. Berlin.

Carl Vogel: Srî Râmakrischna. Ein Prophet des neuerwachten Indien. 201 S. brosch. 3.50, geb. 5.50 Mk. Rich. Hummel Verlag, Leipzig 1927.

Irma Prinzessin Odescalchi: Durch Dschungel und Tempel. Reiseskizzen aus Ceylon und Südindien. 106 S. brosch. 3,50, geb. 5.— Mk. Hermann Paetel Verlag in Neu-Finkenkrug b. Berlin.

Süd-Asien. Führer durch die Ausstellung im Kaiser Wilhelm-Museum in Krefeld, 19. November bis 15. Dezember 1927. Herausgeg. von Dr. Karl With. 38 S. 6 Bildtaf.

Pero Slepcevic: Buddhismus in der deutschen Literatur. Inaugural-Dissertation, eingereicht an der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Schweiz. 127 S. 2.40 Mk. Com. Verlag von Carl Gerold's Sohn in Wien.

Zeitschrift für kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens, Mit Unterstützung von Dr. E. Bohn, Breslau; Dr. A. Hellwig, Potsdam; Graf v. Klinckowstroem, München; Graf Perovsky-Petrovo-Solovovo, Brüssel. Herausgegeben von Dr. R. Baerwald, Berlin. II. Band, Heft 1 bis 4 pro Jahrg. 20.— Mk. Verlag Ferd. Enke in Stuttgart.

Oswald Sirén, Studien zur Chinesischen Plastik der Post-Tangzeit. Mit 42 Abbild. auf 16 Taf. Gedruckt für die Gesellschaft für Ostasiatische Kunst. Berlin 1927. (Gabe für die Mitglieder dieser Gesellschaft.)

Dr. C. Becker, S. D. S. (Ehemal. Apostol. Präfekt von Assam.) Im Stromtal des Brahmaputra. 2. Aufl. 1927. Aachener Missionsdruckerei in Aachen. XV, 584 S. mit zahlr. Abbild. u. Karten. Lein. Mk. 11.—.

Handbuch der Literatur-Wissenschaft. Herausgegeb. von Prof. Dr. Oskar Walzel. Lieferung 92: Indische Literaturen. Verlag der Akademisch. Verlagsges. Athenaion Wildpark-Postdam.

Extrême-Asie. Revue Indochinoise illustrée.

Nouvelle Série Nr. 13 Numéro special: Le Siam. Mit zahlr. Taf. u. Abb., desgl. Nr. 14: Août 1927.

Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens. Jahrbuch des Vereines der Freunde Asiatischer Kunst u. Kultur in Wien 1926/27. Band II. Krystall-Verlag, Wien 1927.

J. Krishnamurti, Zu Füßen des Meisters. Düsseldorf 1927, Ernst Pieper, Ring-Verlag. Brosch. 0,50, geb. 1.20 Mk.

K. G. Schmidt: Der Pfad der Kontemplation, Johannes Baum Verlag, Pfullingen.

Herm. Rudolph: Die Theosophische Botschaft. Theosophischer Kulturverlag Leipzig.

Dr. med. Joh. Ludw. Schmitt, Atem und Charakter. Dom-Verlag M. Seitz in Augsburg.

Oomoto. Neugeist in Japan. Lehre und Praxis. Alltagsbemeisterung durch japanische Geistesschulung. Herausgegeben von Prof. Koogecu Nishimura (Japan) u. K. S. Schmidt, Verlag Joh. Baum in Pfullingen.

M. Huch: Der neue Mensch in uns. Verlag Joh. Baum in Pfullingen.

Johannes C. Barolin: Inspiration und Genialität. Verlag Wilh. Braumüller, Wien u. Leipzig 1927.

Zur Beachtung.

Wir setzen die verehrten Leser davon in Kenntnis, daß zu unserem lebhaften Bedauern infolge einer langwierigen Krankheit des Herrn Ludwig Ankenbrand, des Bearbeiters der „Buddhistischen Weltschau", diese in der vorliegenden Nummer nicht veröffentlicht werden kann. Das Versäumte wird in dem nächsten Hefte nachgeholt werden.

Der Herausgeber.

Oskar Schloss Verlag. München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe. Borsdorf-Leipzig